WARDANI

# Epistemologi Kalam

## Abad Pertengahan

Kata Pengantar:

Prof. Dr. H. Machasin, M.A.

LKiS

WARDANI

# Epistemologi Kalam

## Abad Pertengahan

Kata Pengantar:

Prof. Dr. H. Machasin, M.A.

LKiS

EPISTEMOLOGI KALAM ABAD PERTENGAHAN
Wardani


xviii + 194 halaman: 14,5 x 21 cm
1. Teologi Islam
2. Epistemologi
ISBN:979-25-5382-7
ISBN 13:978-979-25-5382-6

Pengantar: Prof. Dr. H. Machasin, M.A.
Editor: Ahmad Sahidah
Penyelaras Akhir: Ahmala Arifin
Pemeriksa Aksara: Shoffan Hanafi
Rancang Sampul: Haitami el Jaid
Setting/*Layout*: Santo

Penerbit & Distribusi:
***LKiS* Yogyakarta**
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
email: lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI

Cetakan II: 2012 (Edisi Revisi)

Percetakan:
**PT. *LKiS* Printing Cemerlang**
Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
email: elkisprinting@yahoo.co.id

# Pengantar Redaksi

Mu'tazilah sebagai sebuah aliran teologi rasionalis sempat mengalami kejayaan pada masa Dinasti Abbasiyah, khususnya pada era pemerintahan Harun ar-Rasyid (766-809 M), dan mencapai puncaknya pada era pemerintahan al-Makmun (813-833 M)—di mana paham Mu'tazilah sempat menjadi ideologi resmi negara. Tetapi, pada era al-Mutawakkil—sebagai pengganti dari khalifah al-Ma'mun—Mu'tazilah tidak lagi mendapat tempat dalam pemerintahan karena statusnya sebagai ideologi negara akhirnya dihapus (856 M). Pada saat itulah popularitas Mu'tazilah mulai meredup bahkan tenggelam setelah digeser oleh ideologi tradisionalis Sunni. Kelompok Sunni yang sebelumnya (selama era Harun ar-Rasyid dan al-Ma'mun) merasa dikebiri dan dipecundangi, akhirnya melakukan serangan balik dengan berusaha menggusur dan menyingkirkan kelompok Mu'tazilah.

Era Dinasti Buwahi pada abad ke-4 H merupakan era di mana kelompok Mu'tazilah berusaha bangkit kembali, dan mencoba menepis tuduhan-tuduhan miring yang dilontarkan kelompok Sunni kepadanya dengan menyusun argumen-argumen rasional. Benturan pemikiran dan ketegangan teologis (*kalâm*)antara kedua kelompok tersebut terus berlanjut, dan bahkan menyeret pada

persoalan politik. Masing-masing kelompok berusaha mendekat pada kekuasaan untuk mendapatkan legitimasinya—di samping juga untuk menyebarkan paham teologinya.

Al-Qâdhi 'Abd al-Jabbâr merupakan tokoh Mu'tazilah generasi kedua yang hidup pada era Dinasti Buwaih. Dalam hidupnya, ia banyak terlibat dalam perdebatan, baik antarsesama tokoh Mu'tazilah (antara kelompok Mu'tazilah cabang Basrah dan Mu'tazilah cabang Baghdad) maupun perdebatan dengan kelompok di luar Mu'tazilah. 'Abd al Jabbâr berusaha membangun struktur pemikiran rasional kalâm. Meskipun Mu'tazilah dikenal sebagai tokoh rasionalis yang lebih mengedepankan rasional (*'aql*) daripada teks (*wahyu*) dalam mencari kebenaran, namun Abd al-Jabbâr bukanlah "rasional murni" yang hanya mengandalkan rasio dan mengesampingkan wahyu.

Buku ini adalah suatu kajian terhadap epistemologi *kalâm* abad pertengahan, khususnya epistemologi *kalâm*-nya 'Abd al-Jabbâr. Kajian ini, tentu saja, berbeda dengan banyak kajian lainnya yang sering kali lebih terfokus pada pembahasan tentang rasio (*'aql*) dan persoalan kebebasan manusia dalam islam. Dalam buku ini, penulis berusaha mengelaborasi dan melakukan kajian kritis terhadap epistemologi *kalâm* 'Abd al-Jabbâr sekaligus konsep etikanya.

'Abd al-Jabbâr, yang berangkat dari kerangka teologis, mendefinisikan pengetahuan (*ilm, ma'rifah*) sebagi suatu keyakinan (*conviction*) yang diverifikasi dengan dua standar: korespondensi (*'alâ mâ hua bih*) dan afektivitas psikis (*sukûn an-nafs*). Kedua standar tersebut, dalam perspektif epistemologis, lebih dikenal sebagai unsur objektivitas ilmu pengetahuan yang terkait dengan fakta, baik fakta empiris-sensual maupun akal budi rasioanal. Interkoneksitas keduanya menunjukkan bahwa pengetahuan, menurut 'Abd al-Jabbâr, dibangun atas dasar tolok ukur





kebenaran korespodensi dan koherensi. Oleh karena itu, epistemologi 'Abd al-Jabbâr pada substansinya merupakan kritik atas realisme model Abu al-Qasim al-Balkhi dan beberapa tokoh Asy'ariyah, semisal al-Juwaini yang menganggap ilmu sebagai fakta-fakta *an sich*, dan juga kritik atas pemikiran epistemologi model Abu al-Huzail al-'Allaf tentang ilmu sebagai keyakinan subjektif murni.

Hadirnya buku ini diharapkan bisa menjadi teman dialog yang baik bagi para pembaca. Jika sebelumnya kami telah menerbitkan buku yang juga mengkaji tokoh 'Abd al-Jabbâr, (*Al-Qâdhi 'Abd al-Jabbâr, Mutasyabbih Al-Qur'an:Dalih Rasionalitas Al-Qur'an*, karya Prof. Dr. Machasin), maka kehadiran buku ini adalah sebagai kelanjutan dan sekaligus pembanding bagi buku-buku yang telah terbit sebelumnya. Selamat membaca!

# Kata Pengantar
# Menilai Kembali Sikap terhadap Warisan Sejarah

Oleh Prof. Dr. H. Machasin, MA.
Dosen Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Tidak dapat diingkari bahwa manusia dibentuk oleh sejarah bangsanya dan menanggung beban-bebannya, selain menikmati nasib baik. Kata "bangsa" ini dapat diperluas maknanya sehingga mencakup pengertian keluarga, suku, agama, dan hal-hal lain yang memberikan pengertian kelompok manusia. Kadang-kadang pewarisan dan penerimaan peninggalan kelompok kepada anggota-anggotanya ini berlangsung sangat panjang, melewati waktu berabad-abad. Demikianlah terasakan bahwa kebencian kaum Ahlussunnah kepada kaum Mu'tazilah yang berasal dari pertikaian pada awal abad ke-3 Hijriah/paro pertama abad ke-9 Masehi belum mudah untuk dilupakan pada abad ke-21 ini. Dalam banyak hal, sebenarnya sikap seperti ini merugikan karena banyak dari apa yang dihasilkan oleh usaha manusia muslim pada masa lalu tidak lagi dapat diketahui dan selanjutnya dimanfaatkan untuk perencanaan kehidupan masa depan.

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan kelanjutan dari usaha-usaha yang selama ini telah dilakukan untuk membuka kembali khazanah masa lampau yang karena sikap yang disebutkan di atas, telah terkubur dalam lamunan kealpaan. Penulis buku ini mengajak pembacanya untuk melihat bahwa dalam kerja tokoh

kebangkitan kedua kaum Mu'tazilah pembicaraan mengenai keabsahan pengetahuan manusia mengenai hal-hal yang diyakini, dilakukan dengan sangat intensif. 'Abd al-Jabbâr, seorang tokoh Mu'tazilah yang bermadzhab Syafi'î sebagaimana para tokoh Mu'tazilah yang lain, berusaha dengan sangat keras untuk menerangkan bahwa pengetahuan manusia mengenai hal-hal yang gaib adalah sangat mungkin, melalui sebuah analogi antara yang gaib itu dengan yang hadir di hadapannya.

Tentu saja, kehadiran 'Abd al-Jabbâr sebagai pemikir bermadzhab Syafi'i akan diterima dengan ramah di Indonesia, namun pemikiaran *kalâm*-nya yang berkecenderungan Mu'tazilah akan menimbulkan resistensi dari sebagian besar umat Islam yang menganut paham Asy'ariyah dan Maturidiyah. Meskipun tidak sekeras yang dialami oleh penolakan umat Islam terhadap pemikiran Mu'tazilah Dr. Harun Nasution, yang mengusung pemikiran ini ke dalam wacana keislaman di tanah air beberapa tahun yang lalu. Namun, kontroversi semacam ini akan kembali menempatkan persoalan teologi pada diskursus yang diperdebatkan, bukan disucikan.

Sudah barang tentu bahwa untuk menjelaskan itu semua diperlukan perbincangan mengenai hakikat pengetahuan, asal muasalnya, dan cara kerjanya. Penting diingat di sini bahwa kata ilmu yang dipergunakan oleh 'Abd al-Jabbâr kemungkinan berbeda dengan pengertian ilmu yang dipergunakan dalam bahasa Indonesia sekarang ini. Sayang hal ini belum cukup dibicarakan dalam buku ini, namun kiranya perlu diingat bahwa ada perbedaan itu. Meskipun demikian, sebenarmya tidak terlalu sukar bagi pembaca untuk menangkap dari buku ini bahwa yang dimaksud dengan ilmu oleh 'Abd al-Jabbâr bukanlah sekumpulan teori mengenai objek tertentu yang tersusun secara sistematis, melainkan keyakinan mengenai suatu objek yang memuaskan jiwa pemiliknya. Yang terakhir ini dibicarakan dengan cukup jelas dalam buku ini.





Demikain pula pembicaraan mengenai subjek pengetahuan dan "alat" yang dipergunakannya dalam aktivitas pengetahuan serta untuk apa ia mengetahui. Selain itu, latar belakang teologis dari pembicaraan 'Abd al-Jabbâr mengenai pengetahuan itu dan tokoh-tokoh sezaman yang berbicara mengenai topik yang sama, sedikit banyak dibicarakan dalam buku ini.

Yang menjadi persoalan bagi orang modern sekarang adalah apakah pemaparan yang dibuat pada abad ke-12 Masehi itu masih relevan. Apakah syarat-syarat validitas pengetahuan yang dibuat 'Abd al-Jabbâr itu memenuhi persyaratan validitas pengetahuan zaman ini? Kalau jawabannya ya, apakah itu dapat disumbangkan sebagai suatu pemikiran Islam, tentunya dengan menghilangkan sikap kebencian terhadap kemu'tazilan pemiliknya? Kalau tidak, pelajaran apa yang didapat daripadanya?

Akhirnya, selamat menjelajahi khazanah pemikiaran Islam abad tengah yang kaya dengan percobaan-percobaan untuk memperkuat dasar-dasar keimanan dan selanjutnya mengambil bagian-bagian yang dapat dipakai untuk merekayasa masa depan yang lebih baik. Kebijaksanaan adalah milik yang hilang dari orang yang beriman. Karenanya, di manapun ia temukan, ia akan mengambilnya kembali. Apalagi kalau kebijaksanaan itu ditemukan pada orang beriman juga.

Yogyakarta, 21 Maret 2002

# Pengantar Penulis

Alhamdulillah, penulis panjatkan kepada Allah Swt. karena tesis ini selesai sesuai dengan target waktu yang telah ditentukan. Sebagai suatu kajian filsafat melalui karya teologi islam berbahasa klasik, kendala dan tantangan yang dihadapi cukup banyak. Tidak hanya basis pengetahuan filsafat, khusunya epistemologi sebagai salah satu cabang filsafat ilmu, tetapi kemampuan dalam memahami *style* bahasa Arab klasik adalah suatu hal yang niscaya. Kesulitan tersebut diperumit dengan pengunaan term-term teknis *kalâm* 'Abd al-Jabbâr sendiri. Meskipun demikian, kendala dan tantangan tersebut akhirnya dapat ditundukkan di bawah kesungguhan, doa, dan bimbingan. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini, dengan rasa tulus penulis menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada nama berikut:

*Pertama*, ucapan terima kasih saya sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, baik dalam kapasitasnya sebagai dosen pascasarjana, terutama di konsentrasi Filsafat Islam, sebagai ketua program studi Agama dan Filsafat, maupun sebagai Pj. Direktur Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga. Seminar- seminar kelas bersama beliau, terutama pada mata kuliah filsafat Islam, telah memberikan kontribusi yang sangat berarti bagi penulis,

khususnya perkenalan dengan epistemologi *bayâni, burhâni, dan 'irfâni* yang ditawarkan al-Jâbiri.

Bapak Prof. Dr. H. Machasin, M.A., yang dalam posisi gandanya, sebagai dosen pascasarjana dalam mata kuliah ilmu *Kalâm* yang banyak membekali penulis dengan pengetahuan tentang karakter metode *kalâm* klasik, penasihat akademik, dan sekaligus pembimbing tesis, telah banyak memberikan sumbangan yang sangat berarti bagi penulis dan penyelesaian studi. Beliau juga berkenan meminjamkan kepada penulis beberapa koleksi langka karya 'Abd al-Jabbâr.

Kepada semua rekan di konsentrasi filsafat Islam melalui diskusi-diskusi nonformal bersama mereka dan rekan-rekan serta bapak-bapak asal Kalimantan Selatan yang memberikan bantuan moral dan materiil, juga disampaikan terima kasih. Ucapan terima kasih secara khusus saya sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. H. M. Zurkani Jahja di Banjarmasin yang telah banyak memberikan bantuan finansial dan dorongan moral untuk penyelesaian studi ini.

*Last but not least*, ayah dan ibu, Anwar dan Airmas, dengan segala doa mereka yang tulus di sepanjang malam, selalu menjadi sumber kekuatan penulis untuk menyelesaikan studi. Tentu saja, saya juga tidak melupakan kesediaan *LKiS* untuk menerbitkan tesis ini menjadi buku yang bisa diapresiasi peminat keilmuan keislaman kritis.

Yogyakarta, 26 Agustus 2002

Wardani



# Daftar Isi

**Bab II:**
**KONSTRUKSI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI 'ABD AL-JABBÂR ⌘ 53**



**Bab III:**
**IMPLIKASI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI 'ABD AL-JABBÂR TERHADAP PEMIKIRAN ETIKANYA ⌘ 141**

# Pendahuluan

Paro kedua abad ke-19 merupakan kurun waku di mana afinitas kalangan intelektual Eropa dalam kajian tentang pemikiran Mu'tazilah semakin menguat. Heinrich Steiner dari Zurich, misalnya, pada suatu penerbitan karya-karya tentang Mu'tazilah pada 1865, menyebut tokoh teologi ini sebagai *the free-thinkers of Islam*.[1] Hal ini disebabkan karena dalam proses elaborasi pertama disiplin *kalâm*, yang oleh William Montgomery Watt dalam *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, disebut sebagai "gelombang pertama Hellenisme" (*the first wave of Hellenism*), adalah Mu'tazilah yang paling intens dalam proses transmisi keilmuan Yunani ke dalam diskusi doktrin Islam.[2] Oleh karena itu, Josef van Ess dalam *Logic in the Classical Islamic Culture*,[3] misalnya, membantah kesimpulan pengamatan 'Abdullathîf al-Baghdâdî, ilmuwan muslim yang hidup pada masa-masa awal

---

[1] Dikutip dari William Montgomeri Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), hlm. 46.

[2] *Ibid.*

[3] Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992), hlm. 21. Tulisan ini sebenarnya merupakan salah satu bagian yang diterbitkan ulang dari karyanya, "Logic in the Classical Islamic Culture" tersebut.

Dinasti Ayyubiyah (w. 629/1231-1232) bahwa tidak ada di antara *fuqahâ* yang cukup tertarik dengan logika, dengan al-Mâwardi (w. 450/1058), penulis *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah*, sebagai pengecualian. Al-Ghazâlî,[4] misalnya, dalam *al-Qisthâs al-Mustaqîm* dan *al-Mushtasyfâ* berupaya meyakinkan bahwa silogisme model Aristotelian memiliki basis normatif Al-Qur'an untuk peyimpulan hukum, meskipun van Ess, akhirnya, berkesimpulan bahwa pada praktiknya, tokoh-tokoh seperti al-Juwaynî, al-Baydhâwî, Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, dan al-Îjî sebenarnya kembali menerapkan logika kaum Stoa.[5] Akan tetapi, bahwa elaborasi paling jelas dalam harmonisasi rasionalitas pemikiran Yunani bagi penjelasan-penjelasan doktrin agama, seperti juga diperdebatkan dalam diskusi antara Abû Bisyr Mattâ (870-940 M), seorang penerjemah buku-buku filsafat, dan Abû sa'îd as-Sîrâfî (893-979 M) tentang logika dan bahasa,[6] dalam teologi Mu'tazilah adalah fakta historis yang hampir-untuk tidak mengatakan sama sekali-tak terbantah.

Karena persentuhannya dengan arus pemikiran filsuf Yunani dan keinginan para teolog Islam untuk mempertahankan doktrin atas dasar logika rasional tersebut, literatur-literatur *kâlam* klasik—dalam kerangka apologi-dialektis—secara tak terhindarkan juga mempersoalkan isu-isu filsafat. Isu-isu tersebut dari segi metodologis tidak hanya diletakkan dalam bahasan dialektis (*bayânî*), tapi juga diskusif-demonstratif (*burhânî*). Dari segi materi, isu-isu yang dibahas membentang dari isu-isu metafisis (*mâ warâ/ba'd ath-thabî'ah*), etis (*falsafah al-akhlâq*) hingga persoalan logika (*manthîq*), dan epistemologi ilmu (*mabhats al-'ulûm*, atau

[4] Karyanya yang lain yang memuat argumen logika al-Ghazâlî (yang disebut sebagai "logika Tahâfut al-Falâsifah") adalah *Mi'yâr al-'ilm* (Cairo:Dâr al-Ma'rifah, t.t.).

[5] Josep van Ess, *The Logical Structure of Islamic Theology*, hlm. 50.

[6] Lihat dalam Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hlm. 19.





*ibistîmûlijiyyat al-'ulûm*, dalam bahasa Arab modern). Oleh karena itu, menurut al-Jâbirî,[7] tradisi *bayânî* yang telah mengakar dalam wacana *kâlam* klasik telah membahas secara sistematis dan filosofis persoalan-persoalan seperti *being and reality* (*al-wujûd wa al-haqîqah; being*[8] dan kenyataan), seperti pada Abû Hasyim dan 'Abd al-Jabbâr (keduanya Mu'tazili) serta Ibn Taymiyyah (Salafi), kausalitas (*as-sabab wa al-musabbab*), seperti pada al-Ghazâlî, Ibn Rusyd, dan 'Abd al-Jabbâr, materi dan bentuk (*matter and form;al-mâddah wa ash-shûrah*), substansi (*al-jawhar*), aksiden (*al-'aradh*), atom (*jawhar fard*),[9] teori ketersembunyian dan lompatan (*al-kumûn wa ath-thafrah*), seperti pada an-Nazhzhâm dan Mu'ammar,[10] dan sebagainya. Untuk model literatur *kâlam* klasik yang sarat dengan bahasa filsafat, al-Jâbirî menyebut *al-Mawâqif fi'Ilm al-Kâlam*-nya 'Adhud ad-Dîn al-Îjî (1291-1355)-untuk sekadar contoh, sebagai karya ensiklopedis masalah-masalah *kâlam* dan filsafat.[11]

Terjadinya interaksi filsafat dan doktrin, sebagaimana diuraikan di atas, berkaitan dengan rasionalisme teologi (*theological rationalism*) yang kebangkitannya diawali dengan kemunculan Mu'tazilah sebagai aliran *kâlam* (skolatisisme Islam) rasional di

[7] Lihat uraian lengkap tentang hal ini dalam bukunya, *Bunyat al-'Aql al-Arabî: Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqâfat al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1993).

[8] Kata *being* biasanya diterjemahkan "ada". Meskipun merupakan upaya mendekatkan makna, penerjemah tersebut kurang tepat. Kata *being*, menurut Heidegger, adalah sama dengan "is" dalam bahasa Inggris sehingga kurang tepat diterjemahkan dengan"ada". Uraian detail tentang ini dapat dilihat dalam Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein und Ziet*, terj. John Stambaugh (New York: State University of New York Press, 1996), hlm. 4.

[9] Lihat *ibid*, terutama pasal ke-5 dan ke-6, hlm. 175 dst.

[10] Tentang teori *kumûn* dan *thafrah*, lihat, misalnya, Harry Austryn Wolfson, *The Phylosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), hlm. 495-517.

[11] Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi....*, hlm. 504-506.

pertengahan abad ke-8 M.[12] Kecuali faktor religio-politis, pengaruh Yahudi dan Kristen, serta pemikiran Yunani juga menjadi daya yang mendorong terjadinya akselerasi proses kemunculannya. Menurut Majid Fakhry dalam *A History of Islamic Philosophy*, kebanyakan sumber-sumber otoritatif klasik menyatakan bahwa isu pertama yang menjadi kontroversi teologis adalah persoalan kebebasan/ketidakbebasan manusia (*free will and presdetination*). Tokoh-tokoh pertama antara lain: Ma'bad al-Juhanî (w. 699), Ghaylân ad-Dimasyqî (w.743), Wâshil ibn 'Athâ' (w.748), Yûnus al-Aswârî, dan 'Amr Ibn 'Ubayd (w.762).[13] Heinrich Steiner, sebagaimana dikemukakan, menyebut para teolog Mu'tazilah sebagai *the free-thinkers of Islam* (pemikir bebas Islam). Oleh Fazlur Rahman, pelabelan tersebut diberi catatan secara historis bahwa pada perkembangan awalnya Mu'tazilah bukanlah kalangan rasionalis murni, meski mereka mengklaim bahwa rasio adalah sumber kebenaran moral yang sama tingkatannya dengan wahyu.[14] Hasan al-Bashrî (w. 110/728 M), tokoh pertama di Bashrah, misalnya tegas Rahman, membangun penolakan penafsiran deterministik dalam Islam dan menegaskan tanggung jawab manusia atas dasar motif kesalehan, bukan pemikiran filosofis-spekulatif.[15] Di samping itu, doktrin deterministrik yang diperangi Mu'tazilah di kandangnya sendiri juga segera terbentuk menjadi doktrin sistematis melalui Jahm ibn Shafwân (128 H/746 M).[16] Atas dasar

[12] Lihat Majid Fakhr, *A History of Islamic Philosophy* (London, Longman, dan New York: Columbia University Press, 1983), hlm. 324.

[13] *Ibid.*, hlm. 47.

[14] Fazhlur Rahman, *Islam* (Chicago dan London:University of Chicago Press, 1979), hlm. 141.

[14] *Ibid.*, hlm. 87.

[15] *Ibid.*, hlm. 88.

[16] Ismail Raji al-Faruqi, "The Self in Mu'tazilah Though", dalam *International Philosophical Quarterly*, Vol. VI. 1966, hlm. 366-388. Dikutip dari Budhy Munawar Rahman, *Filsafat Islam*, hlm. 322. Bandingkan dengan uraian Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, Cet. VIII, Juz III (Cairo: Maktabat an-Nahdhat al-Mishriyyah, t.t.), hlm.204.





ini, penyebutan oleh Ismail Raji al-Faruqi terhadap Mu'tazilah sebagai *philosophers of Islam*[17] harus dirunut ke belakang, di mana tokoh-tokohnya bersentuhan dengan pemikiran filsafat secara intens dan kemunculannya sebagai teologi dialektika-apologetis antaraliran.

Salah satu tokoh Mu'tazilah yang menonjol adalah 'Abd al-Jabbâr (935-1025). Meskipun reputasi keilmuannya memperoleh apresiasi yang tinggi dari tokoh-tokoh semasanya, semisal Shâhib ibn 'Abbâd (938-995), tokoh Dinasti Buwayh, perhatian akademis kalangan intelektual belakangan terhadap khazanah intelektual keilmuannya, menurut William Montgomery Watt, masih sangat kurang.[18] Karya monumentalnya, *al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl* yang terdiri atas 20 jilid, misalnya, baru ditemukan oleh tim intelektual Mesir yang dipimpin oleh Dr. Khalîf Nâmî dan Prof. Fu'âd Sayyid, di perpustakaan al-Mutawakkilyyah di Shan'â (Yaman) pada tahun 1950-1951.[19]

Kurun waktu paro kedua abad ke-20 agaknya masih belum menunjukkan perkembangan kajian yang seimbang terhadap karyanya yang berjumlah 61 buah (menurut catatan Dr. Fu'âd al-Ahwânî),[20] padahal *al-Mughnî*, menurut Dr. Ibrâhîm Madkûr,

[17] William Montomery Watt, *Islamic Philosophy*, hlm 106. Watt menyatakan bahwa *style* argumen dalam tulisan-tulisan 'Abd al-Jabbâr sama dengan karya-karya *kâlam* kalangan Asy'ariyyah, semisal al-Bâqillânî dan al-Jûwaynî. Pandangan-pandangan *kâlam* yang berbeda dikemukakan dengan menyebut tokoh dan penolakannya. 'Abd al-Jabbâr juga menyebut beberapa nama filsuf. Akan tetapi, menurut Watt, tak ada indikasi diadopsinya ide-ide filsafat tersebut melebihi dari apa yang telah dilakukan kalangan Asy'ariyyah. Namun, Watt tampaknya masih meragukan kesimpulannya itu sehingga dikatakannya, "Much further study, still required."

[18] *Ibid.*, Ahmad Fu'âd al-Ahwânî, "Tashdir", dalam (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* (Cairo: Maktabah Wahibah, 1965), hlm.5.

[19] *Ibid.*, hlm. 20-23.

[20] Ibrâhîm Madkûr, "Muqaddimah", dalam 'Abd al-Jabbâr, *al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, Juz XII (Cairo: Wizârat ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawnî, t.t).

merupakan "karya ensiklopedis yang tak sebanding dengan karya-karya sebelumnya di bidang ilmu *kâlam*, yang memuat materi persoalan yang kaya".[21] Bahkan al-Hâkim al-Jusyamî mencatat bahwa 'Abd al-Jabbâr telah menulis seratus ribu lembar, dan Asnawî, sebagaimana dikutip oleh penulis *Lisân Al-Mîzân*, menjelaskan bahwa karya-karya 'Abd al-Jabbâr mencapai empat ratus ribu lembar.[22]

Proyek yang disebut sebagai *ihya' at-turâts* (menghidupkan khazanah intelektual klasik)—meminjam istilah Hassan Hanafi[23] dalam *Dirâsât Falsafiyyah*—selama ini agaknya, menurut penulis, bergerak dalam *mainstream* khazanah intelektual Sunni. Kekayaan intelektual Mu'tazilah dan Syi'ah masih memerlukan apresiasi akademis. Jika di kalangan Asy'ariyah, adalah al-Ghazâlî (w. 111) dan Fakhr ad-Dîn ar-Râzî ( w. 1209) yang merupakan "pembela garis depan" pandangan-pandangan Asy'ariyyah karena kemapanannya dalam basis filsafat maka tidak berlebihan jika harus dikatakan bahwa 'Abd al-Jabbâr menempati posisi yang sama di kalangan Mu'tazilah. Bahkan, tak hanya tokoh Asy'ariyyah, seperti al-Baydhâwî (w. 1308 atau 1316) yang sistematika teologinya dianggap bertendensi Mu'tazilah, atau al-Juwaynî (w. 1085) yang dalam konsep teologinya tentang perbuatan manusia menekankan pada hubungan kausalitas (yang berbeda dengan pandangan kalangan Asy'ariyyah pada umumnya),[24] Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, tokoh Asy'ariyyah yang relatif lebih banyak menyita perhatian

[21] Lihat lebih lanjut 'Abd al-karim 'Utsman, "Muqaddimah", dalam (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm. 19-23.

[22] Hassan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyyah* (Cairo: Maktabat Anglo al-Mishriyyah, 1987), hlm. 143.

[23] Lihat asy-Syahrastânî, *Kitâb al-Milal wa al-Nihal*, Cet. II (Cairo: Maktabah Anglo al-Mishriyyah, t.t.), hlm. 90.

[24] Istlah "teologi filosofis" dikemukakan oleh Murtada A. Muhibad-Dîn, "Philosophical Theology of Fakhr ad-Dîn ar-Râzî in at-Tafsîr al-Kabîr", dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. XVII dan XX, 1994.





akademis, dengan "teologi filosofis"-nya (*philosophical theology*)[25] dalam kajian Goldziher, juga dipengaruhi oleh doktrin-doktrin Mu'tazilah.[26]

Realitas ini dengan sangat jelas menunjukkan bahwa kajian tentang aliran teologi apa pun meniscayakan pengkajian aliran teologi ini. Di samping itu, 'Abd al-Jabbâr tidak hanya memengaruhi wacana teologi Mu'tazilah kurun sesudahnya, tapi juga teologi Sunni dan Syi'ah.[27] Meskipun pada masa 'Abd al-Jabbâr wacana teologi didominasi oleh pemikir-pemikir tradisional, terutama Asy'ariyyah dan Muturidiyyah, metode yang diterapkan dan isu-isu yang diperdebatkan dari segi karakteristiknya adalah Mu'tazili.[28]

Isu-isu yang diperbincangkan oleh 'Abd al-Jabbâr, karena karya-karyanya merupakan karya dalam bidang teologi Islam, tidak dibahas di bawah tema-tema filsafat. Akan tetapi, ketika mempertanyakan "absennya wacana tentang manusia dan sejarah" (*Limâdzâ Ghâba Mabhats al-Insân wa at-Târîkh fi Turâtsinâ al-Qadîm?*) dalam kajian filsafat, Hassan Hanafi menyatakan bahwa sejak al-Kindî hingga al-Fârâbî kajian filsafat Islam masih belum memiliki struktur (*bunyah*) bahasan yang baku, hingga Ibn Sina meletakkannya dalam tiga wilayah kajian: logika (*manthîq*), fisika (*thabî'iyyah*), dan metafisika (*ilâhiyyah*). Perkembangan pemikiran Eropa abad tengah dan modern,akhirnya, mengembangkannya menjadi: teori tentang pengetahuan (*knowledge, ma'rifah*), yang ada (*being, wujud*), dan tentang nilai (*values, qîmah*). Tiga objek kajian filsafat tersebut, menurut Hassan Hanafi, semula merupakan tiga kajian utama *kâlam: nazhariyyat al-'ilm* (ilmu),

[25] WilliamMontgomery Watt, *Islamic Philosophy*, hlm. 108.

[26] Lihat Richard C. Martin, Mark R. Woodward, dan Dewi S.Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilah from Medievel School to Modern Symbol* (Oxford: Oneworld, 1977), hlm. 36.

[27] *Ibid.*, hlm. 35.

[28] Hassan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyyah*, hlm. 130.

*nazhariyyat al-wujûd* (*being*),dan *ilâhiyyah* (ketuhanan), di samping *sam'iyyât*.[29] Dari sinilah, antara lain, signifikansi kajian tentang epistemologi 'Abd al-Jabbâr melalui karya-karya *kalâm*-nya bisa dipahami. Dalam konteks ini, adalah tepat jika Harry Austryn Wolfson menyebut isu-isu yang dielaborasi dalam literatur-literatur *kalâm* klasik sebagai *the philosophy of the kalâm*,[30] bahasan tentang ketuhanan telah merambah isu-isu filsafat. Pengkajian tentang epistemologi 'Abd al-Jabbâr juga merupakan kontribusi bagi upaya pemetaan struktur bangunan pemikiran klasik tentang itu.

George F. Hourani, dalam *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr,* telah mengkaji etika filosofis (rasional) 'Abd al-Jabbâr. Kajian Hourani sampai pada kesimpulan bahwa meskipun tidak di bawah tema tersendiri, dari persoalan-persoalan yang dibicarakan, dapat dibangun sistem pemikiran etikanya yang bukan tidak sama, menurutnya, dengan "intuisionisme" Inggris modern.[31]

[29] Lihat kembali catatan kaki nomor 9.

[30] Lihat George F.Haurani, *Islamic Rationalism: the Ethis of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), hlm. 144-146; William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy,* hlm. 107. Menurut Jonathan Harison, *intuisionalisme* adalah "the theory that although ethical generalizations are not true by definition, those of them which are true can be seen to be true by any person with necessary insight". Menurutnya, dalam konteks epistemologi, intuisionisme sulit untuk diterima, meski juga sulit untuk ditolak. Lihat Jonathan Harrison, "Instuitionism" dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philosophy,* Vol.III (New York: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press dan London: Collier Macmillan Publisher, 1972), hlm. 72-74; Beerling *et.* Al., *Inleiding tot de Wetenschapleer,* terj. Soejono Soemargono dengan judul "Pengantar Filsafat Ilmu" (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1970), hlm. 48-50.

[31] Pemetaan ini sebagian besar didasarkan atas survei literatur yang telah dilakukan oleh Machasin dalam "Al-Qadi 'Abd al-Jabbâr dan Ayat-ayat Mutasyabihat Al-Qur'an", *Disertai* doktoral di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1994), dan ditertibkan dengan judul, *Al-Qadi'Abd al-Jabbâr, Mutasyabih Al-Qur'an: Dalih Rasionalitas Al-Qur'an* (Yogyakarta: *LKiS,* 2000), hlm. 5-7.





Atas dasar asumsi bahwa sistem pemikiran (*system of thought*) seseorang yang utuh (*integrated*)—setidaknya ada interrelasi antara konsep etika dan konsep epistemologi maka kesimpulan Hourani tersebut menimbulkan pertanyaan: bagaimanakah sebenarnya struktur bangunan pemikiran 'Abd al-Jabbâr tentang epistemologi serta keterkaitannya dengan konsep lainnya (terutama konsep etikanya). Pertanyaan tersebut sekaligus mempertanyakan bagaimana identifikasi Hourani sebagai intuisionisme Inggris modern atas etika 'Abd al-Jabbâr yang hidup dalam tradisi berpikir Mu'tazilah.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, kajian ini menginvestigasi jawaban atas dua permasalahan pokok sebagai berikut: bagaimanakah konsep epistemologi 'Abd al-Jabbâr? Bagaimana implikasi konsep epistemologi 'Abd al-Jabbâr terhadap konsep etikanya?

Pertanyaan pertama memerlukan uraian yang bersifat deskriptif dan sistematis tentang pemikiran epistemologinya melalui karya-karyanya. Pertanyaan kedua menuntut uraian yang bersifat analitis dengan menelusuri relasi antarkonsep (epistemologi dan etika).

## Survei Literatur

Kajian-kajian terhadap pemikiran 'Abd al-Jabbâr belum menjadikan pemikiran epistemologinya sebagai objek kajian tersendiri yang sistematis dan mendalam. Atas dasar tema atau objek kajian yang dibahas, kajian-kajian tersebut selama ini dapat dipetakan sebagai berikut:[32] *pertama,* kajian tentang akal dan kebebasan manusia(yang agaknya menjadi arus umum perhatian kalangan intelektual terhadap Mu'tazilah), misalnya *al-'Aql wa al-*

[32] (Montreal: McGill University, 1992).

*Hurriyyah: Dirâsah fî Fikr al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr al-Mu'tazilî,* oleh 'Abd as-Sattâr ar-Râwî (1976) dan *al-'Aql 'ind al-Mu'tazilah: Tashawwur al-'Aql 'ind al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr,* oleh Husni Zaynah (1978). *Kedua,* kajian tentang etika, misalnya *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr,* oleh George F. Hourani (1971). Kajian Fauzan Saleh, *The Problem of Evin in Islamic Theology: A Study on the Concept of al-Qabîh Abd al-Jabbâr al-Hamadzânî's Thought* (1992), sebuah tesis di McGill University,[33] tampaknya merupakan pengembangan lebih mendalam dengan terfokus pada konsep "jahat/buruk" (*the concept of evil*) dari kajian etika rasional filosofis Hourani tersebut. *Ketiga,* kajian tentang *taklîf* sebagai bagian dari persoalan teologis, yaitu kajian 'Abd al-Karîm 'Utsmân, *Nazhariyyat at-Taklîf; Arâ' al-Qâdhî Abd al-Jabbâr al-Kalâmiyyah* (1971). Pengembangan lebih mendalam dari kajian ini dilakukan oleh Ali Ya'qub Matondang dengan disertasi doktoralnya di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Konsep Taklîf. Menurut al-Qâdhî Abd al-Jabbâr dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Manusia* (1991). Disertai doktoral 'Abd al-Karîm 'Utsman, *Qâdhîal-Qûdhah Abd al-Jabbâr* (1967) merupakan bahasan yang luas dan umum tentang'Abd al-Jabbâr serta posisi pemikirannya dalam tradisi pemikiran Mu'tazilah. *Keempat,* kajian tentang Al-Qur'an dan eksegesisnya, seperti artikel yang ditulis oleh Marie Bernand (1984), *La Méthode d'exégèse coranique de 'Abd Gabbar â traverse son Mutasabih.*[34] Kajian penting tentang metode berpikir dan struktur argumen teologi 'Abd al-Jabbâr dengan terfokus pada ayat *mutasyâbihât,* sebagaimana terefleksi dalam karya khususnya, *Mutasyâbih Al-Qur'an,* dilakukan oleh Machasin (1994) dengan disertai doktoral-

[33] Marie Bernand sebenarnya juga menulis artikel tentang konsep ilmu menurut Mu'tazilah, yang sebagai artikel tentu masih terbatas,"La Notion de 'ilm Chez Les Premiers Mu'tazilites", dalam *Studia Islamica,* No. 36 ( 1972), 23-42 dan No. 37 (1973), hlm. 27-56.

[34] Lihat dalam *al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies,* No. 45 (Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, 1991), hlm. 39-51.





nya sebagaimana disebutkan, dengan menerapkan tidak hanya pendekatan kritis-historis, tetapi juga pendekatan filologis. Sebagaimana tampak dari pemetaan terhadap kajian-kajian selama ini tentang pemikiran-pemikiran 'Abd al-Jabbâr atas dasar objek kajian, sebagaimana dikemukakan, pemikiran epistemologisnya hampir—jika tidak dikatakan sama sekali—"absen" dari perhatian kalangan intelektual. Kajian yang dilakukan 'Abd as-Sattâr ar-Râwî, Husnî Zaynah, maupun George F.Hourani, karena tidak memfokuskan kajiannya pada epistemologi sebagai objeknya, akhirnya, berhenti pada rasio dan proses nalar (*nazhar*) sebagai sumber pengetahuan atas dasar kebenaran koherensi. Persoalan-persoalan lain yang dielaborasi oleh 'Abd al-Jabbâr secara filosofis, kritis, dan mendalam, seperti sebagaimana proses nalar, yang merupakan mata rantai dari proses penginderaan (*idrâk*) terhadap objeknya (*mudrak*), yang menghasilkan pengetahuan yang valid dan di mana posisi bahasan tentang kausalitas (*as-sabab wa al–musabab*) dalam bangunan pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr, misalnya merupakan persoalan-persoalan yang luput dari perhatian.

Kajian Machasin sesungguhnya telah mengungkapkan metode berpikir dan struktur argumen rasional 'Abd al-Jabbâr. Kajian tersebut, antara lain: membahas metode penyimpulan akal, syarat nalar (*nazhar*), dan persoalan hubungan *dilâlah, dalîl,* dan *madlûl* (proses penunjukan, subjek dan objeknya). Namun, karena tuntutan objek kajian yang menjadi fokusnya maka singgungan persoalan epistemologis tersebut dikemukakan hanya dalam konteks penjelasan pendekatan rasional 'Abd al-Jabbâr dalam menyikapi ayat-ayat *mutasyâbihat.* Bahasan tentang epistemologi 'Abd al-Jabbâr juga dikemukakan oleh Machasin dalam artikel "Epistemologi 'Abd al-Jabbâr bin Ahmad al-Hamadzânî"[35] yang tetap memerlukan eksplorasi lebih mendalam.

[35] Karya tersebut merupakan salah satu dari tiga karyanya dalam proyek "Kritik Nalar Arab" (*Naqd al-'Aql al-'Arabî*) di samping *Takwin al-'Aql al-'Arabî* (Farmasi Nalar Arab) dan *al-'Aql as-Sîyâsi al-'Arabî* (Nalar Politik Arab).

Adalah Muhammad Âbid al-Jâbirî, pemikir Islam kotemporer asal Marako, yang paling menonjol di antara pemikir Islam kontemporer lainnya dalam pengkajian bangunan pemikiran epistemologi Islam Klasik. Dalam karyanya, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqâfat al-'Arabbiyyah* (Struktur Nalar Arab: Studi Analitis-Kritik Atas Epistemologi dalam Kultur Arab),[36] al-Jâbirî mengungkapkan tradisi *bayânî* dalam pemikiran Arab (baca: Islam) klasik, yang antara lain dalam bidang *kalâm* terefleksi dalam karya-karya 'Abd al-Jabbâr, sebagai tokoh Mu'tazilah generasi akhir. Ketika membahas perbedaan yang substansial dalam dataran epistemologis antara silogisme fiqh, nahwu, dan *kalâm,* al-Jâbirî mengatakan bahwa *illah* dalam objek-objek yang dapat dijangkau rasio (*'aqliyyât*), yang dalam fiqh dan nahwu hanya sampai pada tingkat *zhann,* dalam ilmu *kalâm* sudah menunjukkan tingkat "ilmu". Dalam konteks ini, berbeda dengan fiqh dan nahwu, persoalan-persoalan metodologis kurang memperoleh bahasan yang memadai dalam ilmu *kalâm.* Al-Jâbîri hanya menunjukkan karya 'Abd al-Jabbâr yang membahas analogi model *istisyhâd bi asy-syâhid 'alâ al-ghâ'ib* (menunjuk yang abstrak atas dasar yang konkret)[37] sehingga kajian al-Jâbirî lebih tepat disebut sebagai "pemetaan" struktur pemikiran Arab dari segi *bayân,'irfân,* dan *burhân.* Sebagai sebuah pemetaan, kajian al-Jâbirî tidak merupakan kajian sistematis dan mendalam tentang pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr, yang sesungguhnya hanya menjadi bagian dari struktur tersebut. Di samping itu, pada tingkat lebih umum, al-Jâbîri meng-

[36] Lihat *Ibid.*, hlm.155-158.

[37] Lihat Hassan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyyah,* hlm. 93. Kritik terhadap al-Jâbirî juga dilontarkan oleh George Tharabisi tentang pendefinisian "akal" dengan menisbahkan pada pandangan Andre Lalande, yang dianggap oleh Tharabisi sebagai "salah alamat". Lihat Ahmad Baso, "Posmodemisme sebagai Kritik Islam" (Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abed al-Jabiri), dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionaisme Islam,* terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: *LKiS,* 2000), hlm. xxxi.





hadapi kritikan-kritikan yang sangat fundamental dari tokoh semisal Hassan Hanafi[38] tentang apa yang ia maksud dengan kritik "nalar Arab", yang tampaknya sangat ambigu.

Kajian yang sama, tapi sangat terbatas uraiannya, dilakukan oleh Marie Bernand dalam artikelnya (No.35 dan 36) di *Studi Islamica,* "La Notion de 'Ilm Chez les Pemiers Mu'tazilites."[39]

Kajian yang agak mendalam dilakukan oleh J.R.T.M.Peters (1976) dengan karyanya, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazil Qâdhî al-Qûdhah Abû al-Hasan bin Ahmad al-Hamadzânî.*[40] Elaborasi pemikiran 'Abd al-Jabbâr tentang epistemologi yang diletakkan di bawah tema *logic* (logika) sebagai bagian integral dari pemikiran "filsafat"-nya merupakan indikasi yang sangat jelas bagi kesimpulan Peters tentang rasio sebagai sumber satu-satunya pengetahuan atas dasar koherensi, sebuah kesimpulan yang perlu dikaji ulang karena argumen-argumen sebagaimana dikemukakan di atas. Uraian Peters tentang beberapa aspek epistemologi 'Abd al-Jabbâr tampaknya bertolak dri analisis istilah-istilah kunci (*key-terms*) tertentu, seperti *khâtir, syakk, dharûrî,* dan sebagainya, yang tak lebih dari "pendefinisian-pendefinisian" (pendekatan definisional).[41] Kritik metodologis saya adalah bahwa pendekatan melalui kata-kata kunci yang tampak kaku dan ketat tersebut dengan sendirinya menutup ruang bagi telaah hubungan logis antarkonsep, yang mengasumsikan uraian tentang proses diperolehnya pengetahuan

[38] Lihat lebih lanjut dalam *Studia Islamica* (Paris: G.P.Maisonneuve-Larose), No.36, (1972), hlm. 23-42 dan No.37 (1973), hlm. 27-56.

[39] (Leiden: E.J.Brill, 1976).

[40] Istilah "pendekatan definisional" dikemukakan oleh Rob Fisher dalam, "Philosophycal Approaches", dalam Peter Connoly (*ed.*), *Approaches Study of Religion* (London dan New York: Cassel, 1999), hlm. 113. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh *LKiS*.

[41] Roderick M.Chisholm, *Theory of Knowledge* (New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1989), hlm. 75.

sahih. Di samping itu, uraian Peters tentang "logika"'Abd al-Jabbâr tidak melampaui maksudnya untuk sekadar menjelaskan dasar-dasar argumen rasional sebagai basis apa yang disebutnya sebagai "teologi spekulatif" (*speculative theology*)'Abd al-Jabbâr.

Pemetaan terhadap kajian-kajian terdahulu tentang pemikiran-pemikiran 'Abd al-Jabbâr serta kritik-kritik materi maupun metodologi telah menjelaskan posisi kajian penulis di antara kajian-kajian tersebut, serta yang menjadi wilayah telaahannya.

## Konstruksi Teoretik

Dalam *an Analysis of Knowledge and Valuation,* C.I. Lewis menyatakan, "All knowledge is knowledge of someone; and ultimately no one can have any ground for his belief which does not lie within his own experience".[42] Pernyataan ini berkaitan dengan apa yang disebut sebagai pembenaran epistemik secara "internal" dan "eksternal". Meski memiliki asumsi yang berbeda, internalisme dan eksternalisme memiliki konsepsi umum tentang justifikasi, yaitu berupaya membedakan antara pengetahuan dari keyakinan yang benar, yang bukan merupakan pengetahuan. Kedua model justifikasi tersebut dijelaskan sebagai berikut:

*Pertama*, di dalam relasi antara keyakinan dan pengetahuan, internalisme mengasumsikan bahwa dengan merefleksikan kesadarannya sendiri, seseorang dapat memformulasikan seperangkat prinsip epistemik yang memungkinkannya untuk mengetahui apakah keyakinannya bisa dijustifikasi. Justifikasi epistemik internalistik bertolak dari *state of mind.*[43]

*Kedua,* eksternalisme yang menguji kebenaran keyakinan dengan "justifikasi eksternal". Dalam konteks itu, justifikasi

[42] *Ibid.*, 76-77.

[43] *Ibid.*, hlm. 77-84.





berkaitan dengan dua hal, yaitu (1) teori reliabilitas justifikasi eksternal yang mengandalkan proses keilmuan sebagai "proses yang reliabel", dan (2) teori penyebaban (*causation*) bahwa suatu *proposis* adalah benar jika menyebabkan kita yakin akan kebenarannya. Dalam hal kedua, *sebab* diartikan sebagai: "A adalah *sebab* bagi B" atau "A adalah faktor kausal bagi B". Baik teori reliabilitas maupun teori penyebaban harus dikombinasikan.[44]

Kedua tipe justifikasi epistemik tersebut tentu saja bertolak dari anggapan bahwa proses keilmuan secara epistemologis bukanlah proses yang sama sekali terpisah antara kesadaran internal subjek dan realitas eksternal objek di luarnya. Oleh karena itu, proses keilmuan dalam *theoritical framework* justifikasi epistemik secara substansial adalah mencari justifikasi ("pembenaran" yang harus dipahami dalam konteks epistemologis) secara internal maupun eksternal.

## Metode dan Pendekatan

Secara kategorikal, penelitian ini dapat dikategorikan sebagai penelitian kepustakaan (*library research*) model penelitian budaya; ide-ide serta gagasan sebagai produk berpikir manusia. Dalam kategorisasi Anton Bakker,[45] penelitian ini merupakan penelitian filsafat model historis-faktual mengenai tokoh, dengan pemikiran 'Abd al-Jabbâr sebagai subjek materiilnya, dan konsep epistemologi sebagai bagian dari seluruh kerangka pemikiran tersebut sebagai objek formal. Uraian yang dikemukakan bersifat deskriptif-analitis.Oleh karena itu, di samping untuk mengonstruk pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr secara jelas dan *sebagai*

[44] Lihat Anton Baker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 61-66.

[45] Vincent Brummer, *Theology and Philosophical Inquiry: An Introduction* (New York: The Macmillan Press, Ltd.,1981), hlm. 73.

penelitian konsep (*conceptual inquiry*), kajian diarahkan pula secara mendalam pada kajian analitis dengan melalui apa yang disebut oleh Vincent Brummer dalam *Theology and Philosophycal Inquiry: An Introductin* sebagai "analisis konseptual" (*conceptual analysis*). Dengan demikian, konsep sebagai struktur kompleks yang mesti diungkap elemen-elemennya mengasumsikan analisis tentang bagaimana hubungan antarelemen tersebut.[46]

Data penelitian digali dari dua tingkat. *Pertama,* data primer, berupa karya-karya 'Abd al-Jabbâr. Di antara karya-karyanya antara lain: *Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl,*Vol. XII tentang "an-Nazhar wa al-Ma'arîf" (nalar spekulatif dan ilmu pengetahuan), adalah karyanya yang secara kritis dan mendalam mengungkapkan pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr; merupakan karyanya yang paling representatif untuk kajian ini, di samping karya-karyanya yang lain: *al-Ushûl al-Khamsah; (Bayân) Mutasyâbih Al-Qur'ân; Al-Muhîth bi at Taklîf,* dan sebagainya. *Kedua,* data sekunder, berupa kajian-kajian terdahulu yang dilakukan selama ini (tentang aspek yang berbeda dari tokoh yang sama, sebagaimana dikemukakan dalam survei literatur), seperti *God's Created Speech*-nya Peters, *Islamic Rationalism*-nya Houran, artikel Marie Bernand,"La Nation de' *Ilm* Chez les Premies Mu'tazilites", dan sebagainya. Literatur-literatur filsafat ilmu, terutama aspek epistemologi, ensiklopedi-ensiklopedi filsafat, dan jurnal-jurnal filsafat yang membahas epistemologi secara teoretis sebagai "kerangka berpikir".

[46] "System" dalam konteks filsafat mempunyai dua pengertian: (1) kumpulan sesuatu yang dipadukan pada suatu keseluruhan yang konsisten atas dasar adanya interrelasi (interaksi, interdependensi, interkoneksi) bagian-bagiannya; (2) kumpulan sesuatu (objek, ide, aturan , aksioma, dsb.) yang disusun dalam suatu tatanan yang koheren (inferensi, generalisasi) atas dasar prinsip rasioanal atau bisa dipahami (skema, metode). Lihat Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy (*New York: Barness and Noble Books, 1931), hlm. 287.





Penelitian ini merupakan metode historis dengan pendekatan sistematis-filosofis atas dasar interrelasi dan interdependensi keduanya. Penelitian menjadi bisa dipertanyakan (*questionable*) temuannya seandainya hanya bertumpu atas pendekatan sistematis sehingga temuan konsep bersifat ahistoris.

Metode historis (*historical method*) diterapkan karena akan melihat pemikiran suatu tokoh yang bergerak dalam fase-fase perkembangan pemikirannya. Dalam konteks ini, metode historis dioperasionalisasikan dalam dua tataran: (1) secara eksternal, yaitu kondisi sosio-historis dan iklim intelektual masa yang melingkupinya, termasuk arus perkembangan wacana keilmuan bidang teologi dan filsafat; (2) secara internal; pemikiran 'Abd al-Jabbâr direalisasikan dengan biografi, pendidikan, serta pengaruh pemikiran tokoh teologi atau filsafat lainnya.

Untuk mempertahankan unsur koherensi internal konsep yang digali dari pemikiran-pemikiran 'Abd al-Jabbâr yang tersebar dalam berbagai karya dalam kurun waktu yang berbeda, metode historis dioperasionalisasikan dalam bentuk konfirmasi antar-pemikiran yang teraktualisasi dalam satu karya dengan karya lainnya sehingga dapat disusun "konstruk pemikiran yang sistematis-logis".

Sebagaimana dikemukakan, penelitian ini menerapkan pendekatan sistematis-filosofis.[47] Sebagai sebuah pendekatan (*systematic approach*), "system" tersebut diartikan sebagai suatu sistem berpikir (misalnya "sistem logika" dan "sistem klasifikasi"). Dalam penelitian ini, pemikiran-pemikiran 'Abd al-Jabbâr dikonstruk secara sistematis dan logis dalam sistem berpikir "epistemologi".

[47] Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), hlm. 32-33.

Ketika mengelaborasi pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr, akan dibandingkan dan dibedakan setiap bagian dari pemikirannya tersebut dengan pemikiran tokoh-tokoh tertentu yang berbicara juga tentang persoalan itu. Dalam pengertian demikian, penelitian ini menerapkan pendekatan "komparatif-kontranstif" dalam tataran konsep-konsep tertentu, bukan konsep secara utuh dari satu tokoh. Hal itu terutama untuk memperjelas pemikiran epistemologis 'Abd al-Jabbâr sendiri, sekaligus melihat hubungan historis pemikiran antartokoh (pengaruh atau dipengaruhi).

Penelitian dilakukan dengan langkah-langkah operasional sebagai berikut:

a. Menentukan pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr sebagai objek kajian;
b. Merumuskan masalah-masalah penelitian serta hipotesis sebagai jawaban sementara;
c. Melakukan vertifikasi dengan melakukan kajian deskriptif-analitis melalui studi literatur (metode historis) mengenai pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr dengan metode historis dan pendekatan sistematis-filosofis, serta mengomparasikan dan mengontraskannya dengan pemikiran tokoh lain;
d. Analisis pemikiran epistemologis 'Abd al-Jabbâr dengan melihat implikasinya terhadap konsep etikanya;
e. Mengambil simpulan atas dasar uraian-uraian yang dikemukakan.

## Ruang Lingkup Kajian

Epistemologi dalam pengertian "filsafat pengetahuan" merupakan salah satu cabang filasafat. Oleh karena itu, filsafat ilmu menjadi bagian dari epistemologi (filsafat pengetahuan) yang





secara spesifik mengkaji hakikat ilmu (pengetahuan ilmiah).[48] Epistemologi dalam kajian ini bukan dalam ruang lingkup yang lebih luas sebagai cabang filsafat, tapi sebagai salah satu aspek bahasan filsafat ilmu (di samping aspek ontologis dan aksiologis) yang secara esensial membahas secara kritis: bagaimana proses yang memungkinkan diperolehnya pengetahuan, prosedur, tolok ukur kebenarannya, dan sarana/teknik memperolehnya.

Sebagaimana dikemukakan oleh Brian Carr dan D.J. O'connor dalam *Introduction to the Theory of Knowkedge*,[49] kajian ini mengungkapkan bangunan epistemologi 'Abd al-Jabbâr dari empat isu utama: (1) hakikat "mengetahui" secara umum, yang terkait dengan analisis terhadap konsep-konsep semisal keyakinan dan kebenaran; (2) sumber dan cara memperoleh pengetahuan; (3) apa yang dapat diketahui, dan (4) kritik terhadap skeptisisme.

## Kontribusi Keilmuan

Ada beberapa hal yang perlu diungkapkan di sini untuk menegaskan kembali sumbangan dari kajian terhadap pemikir Mu'tazilah ini, di antaranya:

1. Kajian ini membantah klaim eksekusif selama ini bahwa berpikir filosofis-kritis hanya menjadi *frame* berpikir kalangan filsuf; suatu klaim yang kemudian menyisihkan filsafat dari tataran kehidupan praksis.

[48] Episteomology, the theory of knowledge, is concerned with knowledge in a number way. First and foremost it seeks tongive an account of the nature of knowing in general,... A second concern of episteomology is with the sources of knowledge, with the investigation of the nature and variety of modes of acquiring knowledge...The third concern of episteomology has been, with the scope of knowledge, is clearly related to the other two.... The fourth concern of episteomology has been, and for many still is, to defend our criteria for knowledge against the attack of skepticim. Lihat, Brian Carr dan D.J. O'conner, *Introduction to the Theory of Knowledge* (Sussex/Great Britain: The Harvester Press Limited, 1982), hlm.1-2. Lihat juga Roderick M.Chisholm, *Theory of Knowledge* (New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1989), hlm. 1.

2. Kajian ini menelaah seorang tokoh Islam klasik dalam bidang epistemologi Islam. Dalam konteks *ihyâ' at-turâts,* kajian ini menjadi kontribusi bagi upaya konstruksi pemikiran epistemologi Islam klasik, dan sebagai bagian dari upaya pemetaannya.
3. Kajian tentang dimensi-dimensi filsafat dalam *kalâm* tak hanya menunjukkan sisi historisitas pemikiran Islam sebagai produk sejarah. Temuan-temuan metodologis dalam *kalâm* klasik menjadi signifikan bagi upaya memahami kembali (*rethinking*) doktrin Islam dalam pendekatan filsafat. Dengan ungkapan lain, pendekatan filsafat sebagai alat dialektika-apologetis *kalâm* klasik terhadap aliran lain--dengan memahami struktur dasar bangunan metodologisnya--dapat diproyeksikan secara praksis bagi dialektika sosial; pendekatan tersebut diaplikasikan sebagai solusi problematika kemanusiaan yang dihadapkan pada *kalâm* kontemporer.

Tentu saja kontribusi ini semakin meneguhkan posisi 'Abd al-Jabbâr sebagai pemikir Islam yang banyak menyerap keilmuan di luar, yang dianggap *mainstream* sebagai bid'ah. Paling tidak, dia telah memahami bahwa *kalâm* tidak lagi terbelenggu oleh dogmatisme, tetapi juga bisa dikritik dan digugat.



# BAB I
# 'ABD-AL-JABBÂR DAN KONDISI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI DALAM ISLAM

## A. 'Abd al-Jabbâr: Biografi dan Karya

### 1. Biografi

Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad ibn Khalîl ibn 'Abdillâh al-Hamadzânî al-Asâdabâdî, yang dikenal dengan gelar kehormatan *'Imâd ad-Dîn, al-Qâdhî,* atau *Qâdhî al-Qûdhah.*[1] Berdasarkan keterangan, ia meninggal pada 41, 415, atau 416 H di usia 90 tahun, J.R.T.M. Peters dalam *God's Created Speech* menyebutkan bahwa 'Abd al-Jabbâr lahir pada 320 H/932 M.[2] Tetapi, 'Abd al-Jabbâr sendiri dalam karya-karyanya menyatakan bahwa ia memulai pendidikannya dari Muhammad Ahmad ibn 'Umar az-Za'baqî al-Basî, seorang *muhaddits* yang wafat pada tahun 333 H. Dengan asumsi bahwa 'Abd al-Jabbâr memulai pendidikannya pada usia puluhan tahun, 'Abd al-Karîm 'Utsmân

---

[1] Tâj ad-Dîn Abû Nasyr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Ali ibn 'Abd al-Kâfî as-Ṡubkî, *Thabaqât asy-Syâfî'yyah al- Kubrâ,*Juz V, eds. Mahmûd Muhammad at-Tanâjî dan 'Abd al-Fattâh Muhammad al-Hulw (Cairo: Maktabah 'Isâ al-Bâbî al-Halabi wa Syurakâ'ih, 1967/1386), hlm. 97-98.

[2] J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qâdî al-Qûdhat Abu al-Hasan bin Ahmad al-Hamadzani* (Leiden: E.J.Brill, 1976), hlm. 9.

berkesimpulan bahwa 'Abd al-Jabbâr lahir antara tahun 320 dan 325 H.[3] Asadabad, yang diperkirakan sebagai tempat kelahirannya adalah sebuah kota barat daya kota Hamadzân di Iran.

Secara Sederhana kita membagi perjalanan intelektual 'Abd al-Jabbâr kepada dua fase; fase I (320/325 H-346 H), fase perkembangan awalnya di Qazwîn, Asadabad, dan Isfahan yang bisa disebut fase "Sunni" untuk tidak menyebutnya sebagai fase ortodiksi, dan fase II (346/957-wafat [415/1024]) disebut sebagai fase "Mu'tazili", untuk tidak menyebutnya sebagai fase heterodiksi, yang bisa dibedakan kepada dua, yaitu fase ketika berada di Bashrah dan di Baghdad (346/957-369/970) yang merupakan masa-masa awal konversinya dari teologi Asy'arî ke Mu'tazilah dan proses internalisasi doktrin, dan fase ketika berada di Ramahurmuz dan di Rayy (369/970-415/1024) sebagai masa produktif—setelah di Baghdad—bagi 'Abd al-Jabbâr.

## Fase I: Sunni (320/325-346 H)

Di Qazwin, kota kecil dekat Asadabad, di usia tujuh tahun 'Abd al-Jabbâr memulai pendidikannya dengan belajar Al-Qur'an di Khuttâb, sebuah lembaga pendidikan ketika itu. Ia kemudian mempelajari hadits dari beberapa *muhadditsûn* terkenal, seperti Zubayr ibn 'Abd al-Wâhid (w. 347 H/958 M) dan Abû al-Hasan ibn Salamah al-Qaththân (w. 345 H/956 M). Di sampng hadits, 'Abd al-Jabbâr, pada fase ini, juga mempelajari fiqh, ushûl al-fiqh, dan *kalâm* (Asy'ariyyah). Agaknya madzhab asy-Syâfi'î dalam bidang fiqh[4]—meskipun reputasi ilmiahnya kemudian menunjukkannya

[3] 'Abd al-Karîm 'Utsmân, "Muqaddimah", dalam (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965), hlm. 13; Fauzan Saleh, "The Problem of Evil in Islamic Theology: A Studyon the Concept of al-Qabih in al-Qâdi 'Abd al-Jabbâr al-Hamadhani's Thought", *Tesis*, td (Montreal: McGill University, 1992), hlm.10.

[4] Tâj ad-Dîn as-Subkî, *Thabaqât asy-Syâfi'iyyâh al-Kubrâ*, hlm. 97-98.





sebagai penentang terkuat kalangan tradisionalis (*muhadditsûn*)—tidak bisa dilepaskan dari latar belakang pendidikannya. Adalah suatu hal yang unik bahwa 'Abd al-Jabbâr merupakan figur sejarah yang telah menginternalisasi dan menyelaraskan kecenderungan sistem berpikir tradisionalis asy-Syâfi'i dalam bidang fiqh dengan sistem berpikir rasional Mu'tazilah, yang pada figur lain umumnya diselaraskan dengan fiqh Hanafi yang sama-sama rasional. Fiqh asy-Syâfi'i umumnya berafiliasi dengan teologi Asy'arriyah sebagaimana yang menjadi kecenderungan sebagian kalangan ortodoks di abad ke-10 dan ke-11 M. Menurut al-Jusyami (w. 1101). 'Abd al-Jabbâr semula hidup dalam tradisi *kalâm* Asy'ariyyah sebelum ke Mu'tazilah. Fakta inilah yang menurut Madelung, menghubungkan secara logis dalam afiliasi fiqh asy-Syâfi'i-teologi Mu'tazilah[5] meskipun tidak bersifat ketat, seperti fuqaha Hanafi di Khurasan dan Asia Tengah yang tidak semuanya simpati dengan *kalâm* Mu'tazilah.[6]

Pada tahun 340 H/951 M, ia pergi ke Hamadzân untuk mempelajari hadits dari *muhadditsûn*, seperti Abû Muhammad ibn Zakariyâ'. Selain itu, ia melanjutkan studinya ke Ishfahân.

## Fase II: Mu'tazili (346/957-415/1024)

Sekitar tahun 346 H/957 H, ia pindah ke Bashrah, awal suatu perkembangan yang sangat penting dalam kehidupan intelektualnya, dimana ia pertama kali bersentuhan dengan *kalâm* Mu'tazilah dan Abû Ishâq ibn 'Ayyâsy, seorang ulama yang pernah belajar dengan Abû 'Alî ibn Khallâd, murid Abû Hâsyim ibn al-Jubbâ'i, tokoh Mu'tazilah yang kelak sangat dominan dalam sistem berpikir 'Abd al-Jabbâr. Pertemuan 'Abd al-Jabbâr dengan tokoh ini dan

[5] Richard C.Martin. Mark R.Woodward dan Dwi S.Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol,* (Oxford: Oneworld Publication , 1997), hlm. 50.

[6] *Ibid.*, hlm. 32.

pergumulan yang dalam terhadap isu-isu kontroversial teologis dengan kalangan Mu'tazilah Bashrah menjadi titik tolak konversinya dari teologi Asy'ariyyah ke Mu'tazilah.[7] Madelung dengan berdasarkan informasi *Syarhal-'Uyûn* menjelaskan bahwa 'Abd al-Jabbâr juga belajar pada penentang Abû Hâsyim, Abû Ahmad ibn Abî 'Allân (w. 1018), tapi segera kembali ke Bahsyamiyah, pengikut Abû Hâsyim. Bahsyamiyah merupakan kelompok Mu'tazilah aliran Bashrah yang menarik garis perbedaan tajam dengan aliran Baghdad.[8]

'Abd al-Jabbâr menjadi murid Abû 'Abdillâh al-Bashrî, tokoh Mu'tazilah penganut madzhab Hanafî, ketika di Baghdad. Menurut seorang biografer, 'Abd al-Jabbâr ketika itu mengkhawatirkan afiliasinya dengan madzhab asy-Syâfi'i dalam bidang fiqh dan berkeinginan mempelajari fiqh Hanafi. Abû 'Abdillâh al-Bashrî yang menjadi penasihatnya menyarankan untuk tetap menjadi tokoh madzhab asy-Syâfi'i.[9] Di Baghdad, di bawah pengawasan 'Abu 'Abdillâh al-Bashrî, ia mulai mendiktekan karyanya. Ketika berada di Ramahurmuz ia mendiktekan *magnum opus-nya, al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl* (20 jilid)[10] dan melalui pertemuannya dengan Abdullâh ar-Ramâhurmuzî, murid al-Jubbâ'î, ia tak hanya memahami pandangan teologi Abû Hâsyi, tetapi juga pandangan teologi al-Jubbâ'î.

[7] Muhammad 'Amarah, "Qâdhî al-Qudhâh 'Abd al-Jabbâr al-Hamadzânî" (pengantar), dalam 'Abd al-Jabbâr, "al-Mukhtasar fi Usûl ad-Dîn; dalam Muhammad 'Amarâh (*ed.*), *Rasâ'il al-'Adl wa at-Tawhîd* (Cairo: Dâr asy-Syurûq, 1988), hlm. 25.

[8] Richard C. Martin, Mark Woodward dan Dwi S.Atmaja, *Defenders of Reason*, hlm. 51.

[9] *Ibid.*, dengan mengutip Joel L.Kraemer dalam *Humanism in the Renainssance of Islam*, hlm. 178-191.

[10] Muhammad 'Amarah, *Qâdhî al-Qudhâh 'Abd al-Jabbâr al-Hamadzânî*, hlm. 26, *'Abd al-Jabbâr, 'Abd al-Jabbâr*, Juz XX, ed. Ibrahim Madkûr *et.al.* (Cairo: Wizârat ats-Tsaqâfa wa al-Irsyâd al-Qawmî dan al-Mu'assasat al-Mishriyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa ath-Thiba'ah wa an-Nasyr, 1960-1969), hlm. 256-258.





Reputasi keilmuan 'Abd al-Jabbâr sebagai pengajar dari penulis segera menyebar di kota-kota Iran yang berada di bawah kontrol kekuasaan Dinasti Buwayh, di mana *kalâm* Mu'tazilah masih dominan. Ia kemudian diundang oleh ash-Shâhîb ibn 'Abbâd (326 H/938 M-385 H/995 M), *vizier* (*wazîr*) terkenal Buwayh masa pemerintah Mu'ayyid ad-Dawlah, ke Rayy (salah satu kota besar Buwayh yang sekarng merupakan daerah-daerah pinggiran kota Teheran). Tidak ada data sejarah yang jelas tentang posisi apa yang ditempati 'Abd al-Jabbâr.[11] Pada sekitar tahun 376/977, ia diangkat sebagai *Qâdhî al-Qudhâh* (*chief magistrate*), suatu jabatan prestisius yang pernah diberikan Dinasti Abbasiyah kepada hakim ketua di Baghdad dan Dinasti Fatimiyah pada era selanjutnya. Jabatan ini lebih banyak terkait dengan pengaturan kebijakan politik dalam bidang peradilan agama yang berwenang mengangkat dan memberhentikan hakim-hakim. Jika pengangkatan 'Abd al-Jabbâr sebagai *Qâdhî al-Qudhâh* tampak bersifat politis-teologis, pemberhentiannya dari jabatan tersebut oleh *amir* Fakhr ad-Dawlah, dan menggantikannya dengan 'Abû al-Hasan 'Ali ibn 'Abd al-'Aziz, masih tidak jelas.[12]

Kegiatan-kegiatan ilmiahnya di Rayy mengisi kehidupannya hingga meninggal pada 415 H/1024(5) M.

[11] Karena kecenderungan keilmuan Ibn 'Abbâd, 'Abd al-Jabbâr mungkin-menurut perkiraan George F.Hourani-diberi wewenang oleh Dinasti Buawayh untuk mengajar fiqh dan teologi. 'Abd al-Jabbâr mungkin pula menjadi pegawai staf wazîr. Lihat, George F. Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford:Claerendon Press, 1971), hlm. 6: Richard Martîn, Mark Woodward, dan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason*, hlm. 51.

[12] Sebagian penulis biografi Abd al-Jabbâr menghubungkannya dengan pernyataan sehubungan dengan kematian sahabatny, Ibn 'Abbâd, yang dianggap mengidentifikasikan kurang loyalitasnya (*qillat al-wafâ*) terhadap orang yang dihormatinya, atau fair / kurang menjaga (*qalil ar-ri'âyah*) posisnya sebagai *Qâdhî al-Qudhâh*. Agaknya bertolak dari keyakinan teologis Mu'tazilah, 'Abd al-Jabbâr ' berkomentar tentang Ibn 'Abbâd. Lihat Ibn al-Atsir, *Al-Kâmil fi at Tarîkh*, Juz IX (Beirut: Dâr Tsâdir dan Dâr Beirut, 1966), hlm. 11. Bandingkan dengan George F,Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm.6.

## 2. Karya-karya

'Abd al-Jabbâr adalah seorang ensiklopedis (*mawsû'i*). Tulisan–tulisannya, yang menurut al-Hâkim al-Jusyamî, dalam *Syarah al-'Uyûn,* mencapai tidak kurang dari empat ribu lembar,[13] tidak hanya mewarnai arus debat teologis konteks masanya, tetapi juga mengisi lembaran-lembaran karya fiqh, ushul al-fiqh, tafsir, hadits, isu-isu debat (*al-jadaliyyât wa an-nuqûd*), kritik doktrin agama lain, dan nasihat-nasihat.

Sebagian besar karya-karya 'Abd al-Jabbâr tidak ada lagi, tidak ditemukan, atau masih tersimpan di beberapa perpustakaan atau museum dalam bentuk manuskrip, lengkap atau hanya berupa fragmen-fragmen, dan sebagian telah diterbitkan. Informasi tentang ini dikemukakan oleh beberapa pengkaji khazanah klasik, baik oleh C.Brockelmann dalam *Geschichte der Arabischen Literatur*, Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schriftums; Speech*; maupun yang lainnya.

Karya-karya 'Abd al-Jabbâr, berdasarkan kategorisasi 'Abd as-Sattâr ar-Râwî dalam *al-'Aql wa al-Huriyyah* dan kronologisasi penulisan yang dikemukakan Richard C. Martin, Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja dalam *Defenders of Reason in Islam*, dapat dijelaskan dengan tabel berikut:

| | | |
|---|---|---|
| I. Ilmu-imu Al-'Qur'an (*al-Ulûm Al- Qur'aniyyah*) | 1. (*Bayân*) *Mutasyâbih Al-Qur'an* | bs.M |
| | 2. *Tanzîh Al-Qur'an 'an al-Mathâ'in* | td. |
| | 3. *At-Tafsir al-Kabîr* | td. |
| | 4. *Tatsbît Dalâ'il an-Nubuwah* | 995 M |
| II. Isu-isu Teologis (*al-Ushûliyyah*) | 1. *Kitâb al-Ushûl al-Khamsah* | td. |
| | 2. *Al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl* | 360-380 H |
| | 3. *Al-Majmû fi al-Muhith bi at-Taklif* | td. |
| | 4. *Syarhal-Ushûl al-Khamsah* | bs.M |
| | 5. *Al-Mukhtasar al-Husna (Al-Muhtasar al-Husna)* | td. |
| | 6. *Ushûl ad-Dîn 'Alâ Madzhab Ahl at-Tawhîd wa al-'Adl* | td. |
| | 7. *Ziyâdat al-Ushûl* | 970/1-995 |
| | 8. *Taqrîb al-Ushûl* | sb.M |
| | 9. *Takmilat Syarh al-Ushûl* | td. |
| | 10. *Al-Muqaddimât* | td. |

[13] Dikutip dari Machasin, *Al-Qadi Abd al-Jabbâr, Mutasyabih al-Qur'an: Dalih Rasionalitas Al-Qur'an* (Yogyakarta: *LKiS*, 2000), hlm. 19.





| | | |
|---|---|---|
| III. Persoalan Skisme | 1. *Al-I'timad* | bs.M |
| | 2. *At-Tajrid* | bs.M |
| | 3. *Al-Jumal* | td. |
| | 4. *Al-Khâtir* | td. |
| | 5. *Ad-Dawâ'î wa ash-Shawârif al-Fi'i wa al-Fa'il* | td. |
| IV. Komentar-komentar (*asy-Syurûh*) | 1. *Syarh al-Muhith* | td. |
| | 2. *Syarh Kasyf al-A'râdh 'an al-Irâdh* | bs.M |
| | 3. *Tahzib asy-Syarh* | td. |
| | 4. *Takmilat asy-Syarh** | bs.M |
| | 5. *Syarh al-Jawâmi'* | bs.M |
| | 6. *Syarh al-Maqâmât* | td. |
| | 7. *Syarh al-Ara'** | td. |
| | 8. *Taq'liq Naqd al-Ma'rifah* | td. |
| V. Persoalan Debat (*Al-Jadaliyyât*) | 1. *Adab al-Jadal* | bs.M |
| | 2. *Al-'Umdah fi al-Jadal wa al-Munâzharah* | td. |
| | 3. *Al-Khilâf wa al-Wifâq* | td. |
| | 4. *Mâ Yajûz fi at-Tazâyud wa mâ lâ Yajûz* | td. |
| | 5. *Al-Khilâf bayn asy-Syaykhayn* | td. |
| VI. Kritikan-Kritikan | 1. *Naqd al-Imâmah* | td. |
| | 2. *Naqd al-Luma'* | Sb.M |
| | 3. *Naqd al-Badâ'î* | td. |
| | 4. *Syarh al-Ara'** | td. |
| | 5. *Ar-Radd 'Alâ an-Nashârâ* | td. |
| VII. Permasalahan dan Jawaban | 1. *Al-Masâ'il al-Wâridah 'Alâ Abî al-Husayn* | td. |
| | 2. *Al-Masâ'il al-Wâridah 'Alâ al-Jubbâiyayn* | td. |
| | 3. *Masâ'il Abî Rasyîd* | td. |
| | 4. *Al-Ajwibat ar-Râziyyât* | td. |
| | 5. *At-Tarmiyyah* | td. |
| | 6. *Al-Qâsyâniyyât* | td. |
| | 7. *Al-Kûfiyyât* | td. |
| | 8. *Al-Mishriyyât* | td. |
| | 9. *An-Naisâbûriyyât* | td. |
| | 10. *Al-Khawârizmiyyât* | td. |
| | 11. *Al-'Askariyyât* | td. |
| | 12. *Al-Makkiyyât* | td. |
| | 13. *Al-Muqaddimât** | td. |
| VIII. Sejarah Mu'tazilah | *Fadhl al-I'tizâl wa Thabaqât al-Mu'tazilah* | td. |
| IX. Hukum Islam (*fiqh* | 1. *Kitâb al-'Umad* | Sb.M |
| | 2. *Ushûl al-Fiqh* | td. |
| | 3. *Nashihat al-Mutafaqqihah* | td. |
| | 4. *Majmû' al-'Ahd* | td. |
| | 5. *An-Nihâyah* | Sb.M |
| | 6. *Al-Hudûd* | td. |
| | 7. *Al-'Uqûd* | td. |
| | 8. *Syarh al-'Uqûd* | td. |
| | 9. *Al-Mabsûth* | Sb.M |
| | 10. *Al-Ikhtiyârât* | td. |

Keterangan:

Td: tidak atau belum ditemukan data; sb.M: penulisan sebelum *al-Mughnî;* bs.M: penulisan bersamaan dengan penulisan

*al-Mughnî* dan tanda *: karya yang juga dimasukkan dalam kategori lain.

Deskripsi yang dikemukakan melalui kajian-kajian intensif tampak masih sangat problematis karena adanya perbedaan yang sangat signifikan dalam jumlah karya-karya yang dianggap sebagai karya-karya 'Abd al-Jabbâr. *Pertama,* Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schriftums* menyebutkan 13 karya, yang di antaranya tidak disebut di atas adalah *Kitâb ad-Dars* bersama *Kitâb an-Nihâyah* yang dikatakan sebagai bagian dari *al-Mu'tamad* al-Bashri.[14] *Kedua,* Brockelmann menyebutkan *Risâlah fi 'Ilm al-Kimiya'* dan *al-Amâli (Nizham al-Qawâ'id [sic,al-Fawâ'id] wa Taqrib al-Marâd [sic, al-Murâd] li ar-Râ'id)*[15] dalam bidang hadits yang disebut dalam kategorisasi 'Abd as-Sattâr ar-Râwî di atas sebagai karya 'Abd al-jabbâr. *Ketiga,* 'Abd al-Karîm 'Utsman dalam pengantar *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*—dengan merujuk pada *Kitâb al-Munyah wa al-Amal* Ibn al-Murthadâ—menyebutkan 69 judul, yang tampaknya menjadi rujukan Muhammad 'Ammarâh dalam pengantar *al-Mukhtashar fi Ushûl ad-Dîn.* Karya-karya yang tidak disebutkan di atas: (1) *al-Adillah fi 'Ulûm Al-Qur'ân,* (2) *Adab Al-Qur'ân,* (3) *al-Hikmah wa al-Hakîm,* (4) *Mas'alah fi al-Ghaybah,* (5) *al-Man' wa at-Tâmanû,* dan (6) *al-Mujdi.*[16] Di samping perbedaan tingkat temuan atau investigasi naskah-naskah asli, juga identifikasi naskah, semisal dengan perbandingan antarnaskah, *style* bahasa, dan muatannya menjadi persoalan yang sangat penting dalam konteks di atas. Dengan alasan ini, akan dijelaskan keberadaan *Syarh al-Ushûl al-*

[14] Fuat Sezgin,*Geschichte des Arabischen Schriftums*, Band Vol. I (Leiden: E.J. Brill, 1967), hlm. 624-6226.

[15] Dikutip dari Fauzan Saleh, *The Problem of Evil in Islamic Theology....*,hlm. 31.

[16] Muhammad 'Ammarâh, "Qadhî al-Qûdha 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadzâni" (pengantar), dalam Muhammad 'Ammarâh (ed.), *Rasâ'il al-'Adl wa al-Tawhîd,* hlm. 27-30.





*Khamsah.* Richard C. Martin *et.al.,*[17] dengan bertolak dari paparan Daniel Gimaret "Les Ushûl al-Khamsa du Qâdhî 'Abd al-Gabbâr et Leurs Commentairs" yang dimuat dalam *Annales Islamologiques* tentang temuannya terhadap manuskrip Kitâb *al-Ushûl al-Khamsah* dalam koleksi manuskrip di Vatikan,[18] menyimpulkan bahwa: (1) 'Abd al-Jabbâr kemudian menulis sebuah *compendium* (uraian ringkas) teologi yang disebut *Kitâbal-Ushûl al-Khamsah*; (2) 'Abd al-Jabbâr kemudian menulis komentar (*syarh*) terhadap karyanya tersebut yang hingga kini tidak ditemukan; (3) Beberapa *ta'lîq* (superkomentar) atas *syarh* 'Abd al-Jabbâr tersebut ditulis oleh Mânakdim (Qawâm ad-Dîn Mânakdim Ahmad ibn al-Husayn ibn Abî Hâsyim al-Husayni Syasdiw), seorang Mu'tazilah Zaydiyah. Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Farrazadhi (wafat akhir abad ke-7 H). Dalam proses identifikasi naskah, Gimaret membandingkan antara Kitâb *al-Ushûl al-Khamsah* yang ditemukannya dengan *Syarhal-Ushûl al-Khamsah* (edit. 'Abd al-Karîm 'Utsmân) yang dianggap sebagai karya 'Abd al-Jabbâr dengan meletakkan margin karya pertama nomor halaman dan baris yang sesuai dengan karya kedua. Gimaret, akhirnya, berkesimpulan bahwa *Syarh* yang ditulis sendiri oleh 'Abd al-Jabbâr terhadap *compendium*-nya itu telah hilang, dan *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* yang diedit oleh 'Abd al-Karîm 'Utsman dan diterbitkan pada 1965 sebagai karya 'Abd al-Jabbâr sesungguhnya adalah *Ta'alîq 'alâ Syarh al-Ushûl al-Khamsah* oleh Manakdim. Ungkapan Manakdim *tsumma qâla rahimatullâh* yang merujuk kepada 'Abd al-Jabbâr merupakan indikasi lain.[19]

[17] Lihat Richard C.Martin, Mark R.Woodward, dan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, hlm. 54-56.

[18] Lihat Daniel Gimaret, "Les Ushûl Al-Khamsa du Qâdhî 'Abd Al-Gabbâr et Leurs Commentairs", dalam *Annales Islamologiques,* No.XV (Institut Francais d'Archeologie Orientale Du Caire, 1979), hlm. 45-96; Machasin, *Al-Qâdî Abd al-Jabbâr...*, hlm.23.

[19] *Ibid.* Peters-bersamaan dengan tahun terbitnya artikel Gimaret (1976)-meski menyatakan bahwa 'Abd al-Karîm 'Utsmân sebenarnya menggunakan versi

## B. Konteks Sosio-Historis dan Kultural

'Abd al-Jabbâr hidup pada masa Dinasti Buwayh, yaitu dinasti yang dibangun oleh Bani Buwayh dari suku Dailam di pegunungan sebelah barat daya laut Kaspia. Mereka sendiri mengklaim (meskipun, sebagaimana dinyatakan al-Biruni, tak memiliki dasar yang cukup) sebagai keturunan raja Sasanid, Bahram Gur, yang merupakan patron sastra dan ilmu pengetahuan.

Sejak terjadinya polarisasi Syi'ah-Sunni yang menemukan bentuk finalnya, menurut William Montgomery Watt, antara 850-950 M[20] sejarah *kalâm* merupakan sejarah ketegangan doktrinal dan politis dengan intensitas berbeda antarkurun waktu antara Mu'tazilah dengan Asy'ariyyah, Hanbaliyyah yang literalis, atau Maturidiyyah. Kondisi ini memberikan corak dialektis terhadap karya-karyanya. Jika masa al-Mutawakkil (232-247 H/847-861 M) merupakan masa kemunduran Mu'tazilah, berkuasanya Dinasti Buwayh pada abad ke-4 H merupakan kebangkitan kedua Mu'tazilah yang berafiliasi dengan Syi'ah.[21] Diakhir abad ke-9 M, Mu'tazilah

Mânakdim, tetapi cenderung menganggapnya sebagai karya 'Abd al-Jabbâr sendiri. Namun, ia meninggalkan suatu persoalan yang sulit untuk dijawab, yaitu bahwa al-Hakim al-Jusyami dalam *syarhal-'Uyûn* (hlm. 368)-meski membuat kategori tertentu tentang komentar (*syrah*) dan menyebutnya sebagai *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* tidak menyebut buku ini dalam kategori *syarh*. Lihat J.R.T.M.Peters, *God's Created Speech*,hlm.13. Kemungkinan jawaban beragam atas soal itu tampak akan menjadi spekulasi.Oleh karena itu, atas dasar bahwa *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* sebenarnya menjelaskan-yang karena tentunya masih mempresentasikan secara kuat-pandangan 'Abd al-Jabbâr, guru Mânâkdim (hlm. 56-57), penulis menggunakan sebagai penopang penjelasan 'Abd al-Jabbâr sehubungan dengan konsep epistemologi melalui sumber-sumber primer.

[20] William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), hlm .56.

[21] Afikiasi atau afinasi antara Syi'ah dan Mu'tazilah disebabkan karena adanya hubungan teologis antara keduanya: *pertama*, Mu'tazilah menempatkan pada tiga *thabaqah*: *pertama*, imam-imam mereka yang juga diakui oleh kalangan Syi'ah. 'Abd al-Jabbâr sendiri menganggapnya sebagai generasi awal Mu'tazilah yang menanamkan fondasi keadilan dan pengingkaran terhadap predistinasi (*al-'adl wa inkar al-jabr*). *Kedua*, dalam konteks di atas, Dinasti Buwayh merupakan





disibukkan dengan upaya-upaya menepis kritik-kritik yang ditujukan kepadanya oleh—dalam istilah Richard C. Martin—kalangan kanan (tradisionalis) dan kalangan kiri (*mulhidah*, filsuf, dan intelektual non-muslim).[22] Di Bashrah, misalnya, al-Jahizh (w.868/9 M) menulis *Fadhilah al-Mu'tazilah* untuk membangkitkan kembali citra Mu'tazilah yang tenggelam pasca-Mutawakkil (dan pada masa al-Qadir Billah (381-425 H/991-1031 M) berikutnya Mu'tazilah dianggap *al-i'tiqad al-qadiri* yang terlarang).[23] Al-Mutawakkil (w. 910 M), yang pernah dituduh sebagai atheis (*mulhid*) karena kritiknya terhadap Al-Qur'an, kitab suci lainnya, rasul dan agama wahyu, menolaknya dalam *Fadhilat al-Mu'tazilah*. Tetapi, intensitas ketegangan doktrinal tersebut agaknya menurun pada masa Dinasti Buwayh. *Khalaq Al-Qur'an* sebagai keyakinan teologis yang pernah menyusup ke dimensi politik pada masa Abbasiyah (pra-Mutawakkil) memang muncul lagi dalam Dinasti Buwayh. Muhammad ibn al-Hasan al-Buhhas (w.370 H) seorang hakim bermadzhab asy-Syafi'i, dipaksa mengikuti paham Mu'tazilah atas gagasan ibn 'Abdad (326-385 M).

penganut Syi'ah Zaidiyyah (kemudian bergeser ke Syi'ah *imâmiyyah*) yang sebenarnya secara teologis adalah Mu'tazilah karena mengakui lima prinsip dasar (*al-Ushûl al-Khamsah*) Mu'tazilah. Perbedaan yang terjadi hanya persoalan *juz'iyyat* (partikular, cabang) terutama pada masalah kepemimpinan (*al-imâmah*). Aliansi antara Syi'ah dan Mu'tazilah, menurut keterangan asy-Syahrastani, terjadi semula ketika Zayd ibn 'Ali ibn al-Husayn mempelajari prinsip-prinsip ajaran Mu'tazilah pada Wâshil ibn 'Ata. Lihat, Muhammad 'Ammarâh, "Qadhi al-Qudhah...", hlm. 27.; Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Cet. II, Juz I,ed. Ahmad Fahmi Muhammad (Beirut:Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992/1413), hlm. 22; Joel L.Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam:The Cultural Revival during the Buyid Age*,(Leiden: E.J.Brill, 1986), hlm. 72. 'Abd al-Jabbâr –demikian Manakdim-tidak mengambil keputusan (*tawaqquf*), seperti sikap gurunya, Abu Hasyim dan Abu 'Ali, tentang sahabat Rasulullah yang paling utama. Setelah menulis *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, 'Abd al-Jabbâr berkesimpulan bahwa 'Ali ibn Abi Thalib adalah sahabat Rasulullah yang paling utama, seperti sikap Washil ibn 'Atha yang diberi label "Sy'i" [Pseudo] 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm. 766-767.

[22] Richard C.Martin, Mark R.Woodward, dan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason*, hlm.29.

Namun, Fakhr ad-Dawlah, *amir* Dinasti Buwayh yang berkuasa ketika itu menolaknya.[24]

Penolakan tersebut, mungkin didasarkan pada dua faktor. *pertama,* trauma sejarah masa Abbasiyah dengan *mihnah*-nya dan pertimbangan politis bahwa kalangan Sunni merupakan mayoritas yang memiliki kekuatan politis.[25]*Kedua,* menurut Watt, jika kajian-kajian awal Barat tentang perkembangan teologi Islam cenderung pada kesimpulan bahwa *mutakalimûn* adalah Mu'tazilah hingga munculnya al-Asy'ari, studi belakangan justru menunjukkan bahwa *mutakalimûn* abad ke-9 memiliki posisi dogmatik yang mendekati posisi "konservatif" di kalangan *ahl al-hadits.*[26] Kesimpulan Watt tersebut, jika benar menegaskan telah terjadi "pencairan" ketegangan kelompok "radikal/liberal" dari kelompok "konservatif/tradisionalis". Literalisme Hanbali, ortodoksi Asy'ariyyah, atau pengaruh Turki yang sebelumnya "mencekik" filsafat, akhirnya melanggar sehingga perkembangan besar-besaran terjadi dalam bidang ilmu pengetahuan dan filsafat. E.G.Browne dalam *Literary History of Persia* mengungkapakan hal ini, " Phylosophy especially, which had been stifiled by Turkish ascendancy and Hanbalite fanaticism, as well as by the growing strength of al-Ash'ari's doctrines, one more revived...".[27]

Masa Dinasti Buwayh merupakan masa perkembangan ilmu pengetahuan dan kultural yang cukup signifikan dalam sejarah peradaban Islam. Joel Kraemer menyebut masa ini sebagai

[23] Muhammad'Ammarah, "Qadhi al-Qudhah.....", hlm.26.

[24] Zuhdi Jarullah, *Al-Mu'tazillah* (Beirut: al-Ahliyyah li an-Nasyr wa at-Tawzi, 1974). hlm. 210.

[25] Lihat Claude Cahen,"Buwayhids, Buyids", dalam H.A.R.Gibb *et.al.,*(*eds.*), *The Encyclopedia of Islam,*Vol.I (Leiden: E.J.Brill dan London: Luzac & Co. 1960), hlm.1350-1357.

[26] William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy,* hlm. 57.

[27] E.G.Browne, *Literary History of Persia,* Vol.I (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), hlm. 364.





"renaissance Islam".[28] Pada masa Buwayh-lah, antara lain, lahir sejarawan Hilâl as-shabi, ahli geografi Istakhrî dan Ibn an-Nadim yang menyusun *al-Fihrist*-nya pada 377/987-988, ahli matematika Abû al-Wafâ' al-Buzjani, ahli perbintangan an-Nasawî, dan fisikawan al-Mujusi. 'Abd al-Jabbâr tentu juga bersentuhan dengan pemikiran-pemikiran para filsuf Islam yang hidup pada masa Buwayh, semisal Ibn Miskawaih, filsuf dan sejarawan sekaligus bendahara Buwayh masa Adhud ad-Dawlah, Ikhwân ash-Shafâ yang menulis risalah-risalah yang dikenal dengan *Rasa'il Ikhwan ash-Shafâ',* dan Ibn Sînâ (w.1037). Tokoh yang juga tak kurang pentingnya dan rival Ibn 'Abbâd, Abû Hayyân at-Tawhîdî (w.399/1009), penulis *Kitâb al-Imtâ wa al-Mu'anasah,* gurunya, Abû Sulaiman as-Sijistanî (w.371/981), seorang ahli logika (*al-Manthiqî*), dan Yusuf al-Amrî (w.992 M), penulis *Kitab al-I'lâm bi Manâqib al-Islam,* juga produk masa Buwayh. Browne mencatat bahwa Abû Nashr al-Fârabî meninggal pada 950 M yang filsafatnya tentu memberikan pengaruh terhadap pemikiran sesudahnya. Beberapa pengkaji periode ini, seperti Ian Richard Netton dalam *Al-Farabi and His School* menggambarkan pemikiran periode ini bersifat *al-Farabist.*[29]

[28] Lihat lebih lanjut Joel L.Kraemer,*Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman as-Sijistani and His Circle,*(Leiden: E.J.Brill,1986). Karyanya yang lain adalah *Humanism in the Renissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age.* Menurut Bernand lewis, kebangkitan Dinasti Buwayh, sebuah Dinasti Iran Syi'ah, di abad ke-10 sesungguhnya menandai titik-balik dalam sejarah peradaban Islam abad tengah. Syi'ah selalu merupakan lahan subur bagi tradisi intelektual filsafat dan mistisisme yang menyambungkan keterputusan mata rantai intelektual di dunia Islam ketika filsafat dibabat habis oleh kalangan ortodoksi (Sunni, tradisionalis). Lihat Bernand Lewis,*Islam in History: Ideas, people, and Events in the Middle East* (Chhicago dan La Sale,Illinois: Open Court Publishing Company, 1993), hlm.113.

[29] Lihat lebih lanjut dalam Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School,*(London dan New York: Routkedge, 1992); Oliver Leaman, "Islamic Humanism in the fourth tenth century", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (*eds.*),*History of Islamic Philosophy,*Part I (London dan New York: Routledge, 1996), hlm. 155.

Meskipun Dinasti Buwayh adalah penganut Syi'ah Zaidiyah (yang menurut Netton kemudian bergeser ke Syi'ah Imâmiyah),[30] tradisi dan pandangan Sunni tetap diberikan tempat kebebasan. Bahkan, Joel L. Kraemer mencatat perkembangan-perkembangan kultural dan politis bagi kebebasan berpendapat. Kraemer antara lain merekam perdebatan pada masa pemerintahan 'Adhud ad-Dawlah antara Abû Bakar al-Bâqillânî dan Abû Sulaimân as-Sijistan,[31] sebuah perdebatan akademis antara teolog dan filsuf sebagaimana terjadi sebelumnya antara Abû Bisyr Mattâ, ahli logika dan guru Fârabî, dan Abû Sa'id as-Sîrâfi, seorang teolog Islam.[32] 'Adhud ad-Dawlah, patron as-Sijjîstani, yang berkuasa antara 987 M hingga 983 M menunjukkan toleransi yang khusus bagi non-muslim, terutama Kristen.[33]

'Abd al-Jabbâr tentu saja tidak bersentuhan langsung dengan ide-ide filsafat Yunani meski berada dalam "lingkaran filsafat" di atas. Pemikiran Yunani dan metodologi berpikirnya, terutama logika Aristoteles (*al-manthîq al-Aristhî*) yang dalam studi Josef van Ess dikatakan sebagai bagian struktur logika teologi Islam (*the logical structure of Islamic theology*) tanpa kecuali, diperoleh dari tokoh-tokoh awal Mu'tazilah yang bersentuhan langsung dengan rambatan gelombang pertama Hellenisme (*the first wave of Hellenism*) ke dunia Islam melalui penerjemahan karya-karya Yunani masa Abbasiyah di Baghdad. 'Abd al-Jabbâr memang merupakan tokoh Mu'tazilah cabang Bashrah. Akan tetapi, menurut perkiraan William Montgomery Watt, Mu'tazilah cabang Bashrah lebih dahulu muncul ke permukaan dalam sejarah di

[30] Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, hlm. 28.

[31] Joel L.Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, hlm. 76-79.

[32] Lihat Oliver Leaman , *Introduction to Medievel Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press,1985), hlm. 8-10.

[33] Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, hlm. 29.





banding cabang Baghdad.[34] Oleh karena itu, berbeda dengan cabang Baghdad yang lebih berorientasi praktis dengan mengintegrasikan penyebaran prinsip-prinsip doktrin ke dalam struktur kekuasaan, cabang Bashrah lebih berorientas teoretis dengan terfokus pada pemikiran dan perumusan prinsip-prinsip tersebut.[35] Di antara tokoh Mu'tazilah di Bashrah adalah Mu'ammar (sezaman dengan Dhirâr) yang karena telah mengungkapkan konsepsi-konsepsi filsafat Yunani dengan cara yang sistematis, memengaruhi perkembangan Mu'tazilah belakangan. As-Sâmî an-Nasysyâ menyebut Abû al-Huzayl al-'Allaf, generasi sesudah Mu'ammar, sebagai "filsuf pertama" Mu'tazilah.[36] Ia menggunakan konsep substansi dan aksiden Aristoteles dalam menjelaskan atomisme yang mendominasi teologi Islam.[37] Generasi Bashrah yang sangat penting bagi pembentukan intelektual 'Abd al-Jabbâr adalah Abû 'Alî al-Jubba'î dan puteranya, Abû Hasyim, yang disebutnya sebagai *asy-syaikhayn* (dua guru).

Di samping "lingkungan teologis" (*theological environment*), meminjam istilah J.R.T.M. Peters, dan "lingkungan filosofi" di atas, pemikiran 'Abd al-Jabbâr tentu harus dipahami dalam konteks ketidakpuasan dan juga kritiknya—seperti dituangkannya dalam *Naqd al-Luma'* (kritik terhadap *al-Luma'*)—terhadap teologi al-Asy'ari, al-Kullabiyah (aliran Ibn Kullab), Abû Muhammad Hîsyam

[34] William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy*, hlm. 52.

[35] Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, Juz III (Cairo: Maktabat an-Nahdhah an-Mishriyyah, t.t.), hlm. 159-161.

[36] Ali Sâmi an-Nasysyâr,*Nasy'at al-Fikr fi al-Falsafi fi al-Islâm*,Juz I (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1981),hlm. 444.Argumentasi yang dikemukakan an-Nasysyar adalah: (1) Menurut penilaian Abû al-Hasan al-Asy'ari, pandangan al-'Allaf tentang sifat Tuhan mempresentasikan ide Aristoteles; (2) Objek-objek bahasan-sebagaimana pernah dinyatakan oleh al-Khayyath-merupakan objek kajian filsafat; (3) Menurut an-Nazhzham,al-'Allaf mengkaji buku-buku filsafat Yunani; (4) Pengetahuannya tentang gnostisisme; dan (5) Al-'Allaf semasa dengan upaya penerjemahan karya-karya filsafat Yunani di Baghdad masa al-Ma'mun.

[37] William Montgomery Watt, *Islam Philosophy*, hlm. 53.

ibn al-Hakim (Syi'ah), *Khaswiyah*.Tokoh Asy'ariyyah terpenting yang semasa dengan 'Abd al-Jabbâr adalah Abû Bakr al-Bâqillânî (w. 403 H/1013 M).[38] Pemikiran 'Abd al-Jabbâr juga merupakan kritik terhadap kelompok-kelompok lain, seperti *ashhab ath-thaba'i* (naturalis),[39] *azh-zhahriyyah* (materialisme),*as-sufish-tha'iyyah* (sofisme),[40] dan lain-lain.

Konteks sosio-historis dan kultural itulah yang mengkristal dalam kesadaran *episteme* 'Abd al-Jabbâr, suatu kondisi di mana terjadi pergumulan intens wacana teologis dan filosofis.

## C. Peta Perkembangan Pemikiran Epistemologi dalam Islam

Pada bagian ini dikemukakan pemetaan kondisi pemikiran epistemologi yang berkembang dalam Islam untuk melihat posisi

[38] Konstruksi pemikiran *kalâm al-Bâqillanî,*yang semasa dengan 'Abd al-Jabbâr, serta beberapa pergeseran dari Asy'ariyyah yang dianutnya akibat persentuhannya dengan aliran Mu'tazilah,antrara lain, dapat dilihat dalam Ilhamuddin.*Pemikiran Kalam Al-Baqiillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaanya dengan al-Asy'ari* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

[39] *Ashhab ath-thaba'i* adalah kelompok naturalis yang menegaskan hukum kausalitas "natures" *an sich* dan menegaskan sama sekali kemungkinan keterlibatan tindakan Tuhan di dunia (J.R.T.M.Peters,God's Created Speech,hlm 23). Dalam literatur-literatur *kalâm* Asy'ariyyah, semisal *Kitab at-Tamhid* oleh Baqillani,"natures" (*thaba'i*) yang juga dihubungkan dengan diskusi tentang kausalitas kadang-kadang dipahami sebgaai empat kaulitas dalam konsepsi Aristoteles,yaitu panas, dingin, basah, dan kering. Lihat, George Saliba. "The Ash'arites and the Science of the Stars", dalam Richard G.Hovannisian dan George Sabagh (*eds.*), *Religion and Culture in Medieval Islam,*(Los Angeles: Universityof california Press, 1993),hlm. 80. Banidngkan dengan 'Abd al-Jabbâr (versi Mânâkdim), *Syarh al-Ushul al-Khamsah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965), hlm.388-389.

[40] *As-sufistha'iyyah* adalah sofisme yang menegasikan sama sekali adanya realitas kebenaran (*al-haqiqah*) dalam setiap hal (*as-Sufistha'iyyahalladzinaa la yutsbituna li sya'i min al-asyya'haqiqah*).Ungkapan lain yang digunakannya adalah *ashhab at-tajahul.*Lihat 'Abd al-Jabbâr, *al-Mughni fi Abwab at-Tawhid wa al-'Adl*,Juz XII,ed.Ibrahim Madkur (Cairo: Wizarat ats-Tsaqafah wa al-Irsyad alQawni dan al-Mu'assasat al-Mishriyyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa at-Thiba'ah wa an-Nasyr ,1960-1969), hlm. 47. Sofisme/Skeptisisme yang dikritik tampaknya adalah skeptisisme radikal.





atau struktur epistemologi dalam wacana *kalâm* yang menjadi salah satu elemennya. "Epistemologi Islam" adalah sesuatu yang unik karena apa yang menjadi diskursus ilmiah yang di Barat dikaji secara filosofis-spekulatif dalam Islam ditarik ke diskusi yang—karena bersentuhan dengan doktrin agama—terjadi tarik-menarik "ilmiah-pra-ilmiah-non-ilmiah". Adalah suatu problematika serius yang diderita intelektualitas Islam dalam konteks *ihyâ' at-turats* bahwa kajian terhadap epistemologi Islam dan pemetaan struktur tersebut tak banyak dilakukan, kecuali hierarki ilmu versi Osman Bakar dan sebuah upaya awal berupa simposium *Islam and Episteomology* pada Februari 1999 oleh *the International Institute of Islamic Thought* (IIIT) untuk membahas karya Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Princples of Episteomology in Islam Philosophy Knowledge by Presence*.[41] Pemetaan yang kompeherensif dikemukakan oleh Muhammad 'Abd al-Jâbirî dalam tiga seri "kririk nalar Arab" (*naqd al-'aql al-'Arabî*), yaitu: *Takwin al-'Aql al-'Arabî; Bunyat al-'Aql al-'Arabî: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqafat al-'Arabiyyah;* dan *al-'Aql as-Siyasi al-'Arabî*. Uraian berikut lebih bersifat umum dan singkat untuk melihat posisi epistemologi dalam wacana *kalâm* serta inter-koneksinya dengan *episteme* model lain.

Sari Nusibeh dalam *History of Islamic Philosophy* memetakan aliran-aliran epistemologi dalam Islam kepada empat varian:[42]

[41] Lihat laporan simposium ini dalam *The American Journal of Islam Sosial Sciences*,Juz XVI. No.3,Fall, 1999,hlm. 81-120. Buku tersebut telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Ahsin Mohamad (Bandung: Mizan, 1994).

[42] Sari Nusibeh,"Epistemologi", dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (*eds.*).*Hostory of Islam Philosophy,*Bagian II, hlm. 826-840.Bagaimana transmisi ide-ide filsafat Yunani Kedalam Pemikiran epistemologi Islam yang direpresentasikan oleh Ibn Sina, al-Farabi,Ibn Rusd,al-Ghazali dipetakan oleh Muhammad Gallab,*Al-Ma'rifah 'ind Muffakiri al-Muslimin* (Cairo: ad-Dar al-Mishriyyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah,t.t.).

*Pertama,* pendekatan konservatif. Model pendekatan terhadap epistemologi ini mengasumsikan adanya dua dominan kebenaran; (1) kebenaran melalui teks-teks wahyu dan (2) kebenaran melalui nalar logika terhadap teks tersebut.[43] Kebenaran pertama merupakan kebenaran absolut karena bertolak dari anggapan bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tak mungkin terjangkau (*elevated truths*) yang hanya menjadi wilayah keyakinan. Kebenaran kedua, karenanya, hanya merupakan kebenaran "pinggiran". Produk keilmuan dengan menerapkan pendekatan ini oleh Ibn Khaldun, dalam *al-Muqaddimah,* dikategorikan sebagai kelompok "ilmu-ilmu yang ditransmisikan" (*al-'ulûm an-naqliyyah*), seperti tafsir, fiqh, ushul al-fiqh, dan bahasa. Pendekatan model ini menjadi *mainstream* pemikiran epistemologi di dunia Islam dan dalam ketegangan dengan disiplin lain merupakan kekuatan yang mendominasi.[44]

*Kedua,* pendekatan dialektis yang diterapkan oleh *mutakallimûn.* Meski masih terpusat pada teks sebagai kerangka rujukan (*frame of reference*), nalar deduktif *kalâm* mampu mengajukan persoalan-persoalan sekitar teks yang sudah merambah pada diskusi teologis dan filosofis (yang tidak dilakukan oleh pendekatan pertama). Dialektika *kalâm* dalam mendekati isu-isu epistemologis mendasarkan diri atas—dalam istilah Nusibeh—"logika yang unik" berupa (1) hubungan logis (interpretasi distingtif atas hubungan kausal) dan (2) dunia wacana yang unik (terminologi-terminologi khusus yang secara umum tidak ditemukan pada disiplin lain, seperti *ma'na, hal, mawdhû'i, sukûn*

[43] "Every humanly attaianble truth can be found in the revealed text or can be logically axtrapolated from truths that are found in that text.According to this view, not every truth is humanly attainable,and it is the mark of a believer to accept that one can only have faith in the more elevated truths".Lihat, Sari Nusibah, *Epitemology*,hlm. 826.

[44] *Ibid.,* hlm. 826-827.





*an-nafs*). Penyamaan *kalâm* dengan "logika" (meski dikritik oleh "guru kedua" logika, al-Farabi) oleh asy-Syahrastani[45] harus dipahami dalam pengertian ini. Pendekatan dialektika merupakan pergeseran secara perlahan dari teks ke nalar. Namun, teks masih ditempatkan pada posisi fundamental sehingga produk pendekatan ini masih bersifat eksplanatif, bukan eksploratif, dan berada dalam wilayah *naqliyyah*, dalam kategorisasi Ibn Khaldun. Sungguh pun demikian pengkaji kontemporer merasa perlu untuk memosisikan *kalâm* dalam multiperspektif (misalnya epistemologi, persepsi, kebebasan berkehendak, dan sebagainya) atas dasar argumen demi argumen. Diskusi tentang penyatuan, identitas, esensi-eksistensi (sebagaimana dielaborasi Ibn Sina dalam *Risâlah fî al-Falsafat al-Ûlâ*) tampak merupakan bentuk analogis dalam wacana epistemologi.[46]

*Ketiga,* pendekatan filsafat atau *falsafah.* Pendekatan epistemologi ini mendasarkan "bangunan pengetahuannya" (*body of knowledge*) atas sejumlah ide filsafat sebagai kerangka rujukan. Oleh karena itu, ilmu merupakan objek petualangan rasio sehingga aktivitasnya bersifat eksploratif.

Di kalangan filsuf Islam, terdapat perbedaan konsep epistemologi. Tetapi secara umum, ada dua arus utama pemikiran epistemologi filsafat yang direpresentasikan oleh Ibn Sina dan al-Farabi. Epistemologi Ibn Sina lebih dekat dengan epistemologi *kalâm*,[47]

[45] المنطق و الكلام مترادفان (Logika dan *kalâm* adalah sinonim). Asy-Syahrastani, *Al-Millal wa al-Nihal,* Juz I, hlm. 23.

[46] Sari Nusibeh, *Epistemology,* hlm. 827-828.

[47] Ibn Sina (370/980-429/1037) hidup pada masa Dinasti Samaniyah di Bukhara dan kemungkinan mengenal ide-ide *kalâm* Mu'tazilah ketika berkunjung ke Rayy dan Hamazan masa Dinasti Buwayh pada pemerintahan Syams ad-Dawlah,pandangannya,sebagaimana pandangan metafisika al-Kindi yang sangat Mu'tazil, dipengaruhi oleh faktor historis dan kultural yang melingkupinya. Lihat, Muhammad Kamil al-Hurr, *Ibn Sina: Hayatuhu, 'Ashruhu wa Falsafatuhu* (Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah,1991), hlm.10-15.

sedangkan epistemologi al-Farabi lebih dekat dengan sistem neo-Platonik. Akan tetapi, dalam konteks umum filsafat *versus* disiplin tradisional, perbedaan-perbedaan epistemologi di antara keduanya tidak tampak pada rincian yang relevan. Oleh karena itu, sintesis ide Platonik dan Al-Qur'an dielaborasi sebagai filsuf Islam untuk meredakan ketegangan pendekatan filsafat *versus* konservatif untuk sampai pada formulasi bahwa kebenaran-kebenaran bergradasi, bukan berdiferensiasi atau konflik. Pendekatan ini mendapat tempat pada pendekatan mistis.[48]

*Keempat,* pendekatan mistis. Pendekatan epistemologi ini mendasarkan pada pengalaman intuitif yang individual, yang menghasilkan *ilmu hudhuri* (pengetahuan-diri yang presensial) sebagaimana menjadi konsep as-Suharawadi dan Mulla Sadra, bukan *al-'ilm al-hushûlî al-irtisâmî,* yaitu pengetahuan yang diupayakan melalui pengalaman tentang dunia eksternal yang representasional[49] melalui nalar diskursif. Asumsinya adalah bahwa pengalaman intuitif akan mampu menyerapkan secara holistik objek pengetahuan yang dengan pendekatan lain hanya bisa ditangkap secara fragmental. Karena tidak dapat dideskripsikan atau diverifikasi secara ilmiah, Nuseibeh menganggap pendekatan ini sebagai penyimpangan,[50] dilihat dari perspektif umumnya (epistemologi positivis yang melihat reguleritas, interpretatif yang melihat makna, atau konstruktivis yang melihat dialektika materi dan pikiran). Meski demikian, pendekatan mistis ingin menjembatani ketegangan klasik filsafat-ortodoksi karena "kehadiran" epistemologis tersebut menunjukkan dimensi rasionalitas (*ittihâd al-'âqil wa al-ma'qûl,* bukan hanya *ittihâd al-ârif wa al-ma'rûf*).[51]

[48] Sari Nusibeh, *Epistemology*, hlm. 829 dan 835.

[49] Ibrahim Kalin, "Knowledge as Light", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Juz XVI, No.3, Fall 1999, hlm.90.

[50] Sari Nusibeh, *Epistemology*, hlm. 830.

[51] Dimensi rasionalitas, terutama, bisa dijelaskan dengan pendekatan intuitif (*'irfani, dzawqi*) tasawuf falsafi semisal pendekatan Isyraqi Suhrawardi al-Maqtul,yang





Pemetaan tentang epistemologi Islam yang dilakukan oleh Nusibeh memiliki persamaan dan perbedaan dengan pemetaan al-Jabiri. Pendekatan konservatif yang menurut Nusibeh lebih banyak diterapkan pada wilayah ilmu-ilmu yang ditransmisikan (*naqliyyah*) dan pendekatan dialektis pada displin *kalâm* adalah apa yang diistilahkan oleh al-Jabiri dengan "epistemologi *bayânî*" (*al-'aql al-bayânî*), yang titik tolaknya adalah teks-teks keagamaan. Pendekatan filsafat adalah sama dengan "epistemologi *burhânî*" (*al-'aql al-burhânî*), sedangkan pendekatan mistis semakna dengan "epistemologi *'irfânî*".

Menurut al-Jabiri, wacana-wacana *bayânî* yang berkembang dalam sejarah Islam pada substansinya berpusat pada dua domain: "kaidah-kaidah interpretasi wacana" (*qawânîn tafsir al-khithâb*), seperti dasar-dasar penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, yang fundamennya telah dirintis sejak masa Rasulullah dan para sahabat,dan "syarat-syarat produksi wacana" (*syurûth intâj al-khithâb*) yang baru muncul ketika terjadinya polarisasi kaum muslimin menjadi kubu-kubu politik dan aliran-aliran teologis. Domain pertama masih menunjukkan keterkaitan kuatnya dengan teks, sebagaimana pendekatan konservatif pada tafsir, sedangkan pada domain kedua, teks merambah pada persoalan logika, yaitu tentang bagaimana memproduksi wacana sehingga berkaitan dengan logika dalam bahasa dan *kalâm*, yang oleh Nusibeh disebut dengan pendekatan dialektis.

Sama dengan aksentuasi yang diberikan Nusibeh ketika menyebut epistemologi *kalâm* dengan pendekatan dialektis, al-Jabiri dengan menyebutnya sebagai epistemologi *bayânî* menekankan bahwa epistemologi *kalâm*, meski menggunakan nalar logika,

sesungguhnya juga mendasarkan pandangan atas logika tersendiri. Lihat 'Ali Sami an-Nasysyar, "mabhats al-qiyas al-isyraqi", dalam *Manahij al-Bahts 'ind Mufakkir al-Islami* (Cairo: Dar al-Ma'arif,1967), hlm. 344.

masih berkutat pada teks dan belum bersifat demonstratif (*burhânî*). Meski demikian, dengan menyebutnya "pendekatan dialektis" sebagai pendekatan tersendiri, Nusibeh ingin menunjukkan telah terjadinya pergeseran yang sangat signifikan dalam tingkat penggunaan nalar "spekulatif" dan tekstualitas pendekatan konservatif ke nalar. Oleh karena itu, menurut Nusibeh, berbeda dengan al-Jabiri yang sangat pesimis, meski terikat dengan teks, pendekatan *kalâm* telah menyentuh dan mengeksplorasi problema-problema filosofis dan spekulatif dengan karakter distingtifnya, yaitu merespons persoalan-persoalan filosofis yang muncul karena asimilasi kultural dengan menggunakan terminologi-terminologi sendiri yang unik, semisal *hal*, *sukûn an-nafs*, dan *ma'nâ*. Karakter distingtif itulah yang menjadikan *kalâm* tampak lebih orisinil dibandingkan filsafat Islam. Beberapa konsep kunci yang dibahas oleh al-Jabiri, semisal hubungan antara "ungkapan" (*lafzh*) dan "makna", dasar (*ashl*) dan cabang (*far'*), substansi dan aksiden, dan beberapa prinsip dasar, misalnya *infishâl* (keterputusan; distkontinuitas), *tajwîz* (keserbabolehan; keserbamungkinan), dan *muqârabah*[52] (upaya mendekatkan dalam analogi), adalah dalam konteks penekanannya bahwa logika *kalâm*, fiqh, maupun bahasa Arab sebagai epistemologi *bayânî* yang karena hanya bersifat eksplanatif (*bayânî*), sangat berbeda dengan logika filsafat. Karakter apologetik *kalâm* tampaknya memperoleh aksentuasi yang lebih kuat pada pemetaan al-Jabiri dibandingkan pemetaan Nusibeh.

## D. Epistemologi dalam Wacana *Kalâm*: Keterkaitan Ilmu, Keyakinan, dan Kebebasan

Berbeda dengan epistemologi sebagai wacana murni filosofi, wacana *kalâm* tentang epistemologi ilmu bertolak, setidaknya,

[52] Muhammad 'Abd al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi....*, hlm. 239-248.





dari relasi erat antara tiga hal: ilmu pengetahuan (*ma'rifah*, *'ilm*), keyakinan (*îmân*) dan isu teologis tentang kebebasan manusia (*free will* atau *predistination*). Sejarah teologis Islam menunjukkan bahwa epistemologi[53] menjadi problematika teologis yang kemudian berkembang secara evolutif menjadi objek kajian yang mendalam, baik secara langsung maupun tidak karena faktor internal dan eksternal.[54] Agaknya, karena interaksi doktrin filsafat, isu epistemologi model *kalâm* mengalami perkembangan ekstensif dan elaboratif di kalangan Asy'ariyyah dan Mu'tazilah. 'Adhud ad-Din al-Iji (1291-1355), generasi Asy'ariyyah, misalnya pada tahap ke-2 (*al-mawqif ats-tsânî*) dalam karyanya, *al-Mawaqif i 'Ilm al-Kalâm*,[55] menunjukkan epistemologi sebagai objek kajian *mutakallimûn* dan *hukamâ'* (filsuf) sekaligus. "Intelektualisme teologis" ini—dalam istilah A.J.Wensinck dalam *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*—seperti tergambar dalam bentuk premis-premis logika *kalâm* yang menurutnya, membangkitkan kritik tajam al-Ghazali terhadap intelektualisme ini (meski al-Ghazali sendiri tak dapat melepaskan logika *kalâm* model Aristoteles) berkembang karena "akar-akar agama" terkait dengan "akar-akar pengetahuan".[56] Pemerian berikut mengemukakan perkembangan historis epistemologi *kalâm* sejak fase Murji'ah hingga perkembangan terakhir masa 'Abd al-Jabbâr.

[53] *Ibid.*, hlm. 20.

[54] Sub-bahasan ini tidak mengemukakan faktor-faktor internal dan eksternal kelahiran teologi Islam (*kalâm*). Namun, dari sub-bahasan ini akan jelas bahwa faktor-faktor penyebab eksternal (filsafat, doktrin Kristen dan sebagainya), munculnya isu-isu teologi Islam secara perlahan, seperti ide tentang *tawallud, thab'*, kebebasan manusia, kekuasaan Tuhan, dan sebagainya sebenarnya bersentuhan dengan isu epistemologi.

[55] 'Abd ar-Rahman Ibn Ahmad al-Iji, (yang lebih dikenal dengan sebutan al-Iji), *Al-Mawaqif fi 'ilm al-Kalam* (Makkah: Dar al-Baz li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi dan Beirut: 'Alam al-Kutub,t.t.), terutama hlm. 140 dst.

[56] A.J.Wensinck, *The Muslm Creed: Its Genesis and Historical Development* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation,t.th), hlm.248 dan 250 dengan

## 1. Fase Murji'ah

Isu epistemologi, menurut Nashr Hamid Abu Zayd,[57] sudah ada sejak munculnya aliran-aliran teologi dalam Islam, yaitu pada aliran Murji'ah. Aliran ini terbagi ke dalam dua kubu; penganut Jabariyyah (kelompok Jahm ibn Shafwan) dan penganut Qadariyyah (kelompok Ghaylan ad-Dimasyqi). Meski sepakat tentang pendefinisian iman sebagai pengetahuan tentang Allah (*ma'rifat Allah*) dan kekafiran adalah ketidaktahuan tentang Allah (*anna al-kufr billâh huwa al-jahl bih*) sebagaimana dinyatakan oleh Jahm, perbedaan terjadi pada konsep kemampuan manusia untuk memperoleh pengetahuan karena perbedaan pandangan tentang kebebasan manusia. Menurut Abu Zayd, ketika menyatakan bahwa "keimanan kepada Allah adalah pengetahuan kedua", Ghaylan ad-Dimasyqi telah memunculkan problematika epistemologi dalam *kalâm* (relasi pengetahuan-iman-kebebasan). Untuk membuat distingsi, pengetahuan pertama (pengetahuan tentang Allah yang diyakini oleh kedua kubu Murji'ah tersebut) adalah pengetahuan yang oleh *mutakallimûn* disebut pengetahuan *dharûrî* (*immediate knowledge*),[58] sedangkan pengetahuan kedua

mengutip asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal* , Juz I, hlm.28. Menurut sebagian *mutakallimûn*, jelas asy-Syahrastani, pengetahuan tentang Allah, sifat-sifatnya, rasul, dan fondasi keimanan lainnya adalah fondasi/akar (*ashl*). Oleh karena itu, pengetahuan (*al-ma'rifah*) adalah fondasi, sedangkan ketaatan adalah cabang (*far'*). Lihat asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal,* Juz I, hlm. 36.

[57] Nashr Hamid Abu Zayd,*Al-Ittijah al-'Aqli fi at-Tafsir: Dirasah fi Qadhiyyat al-Majaz fi Al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah,* Cet.III (Beirut: al-Markaz ats Tsaqafi al-'Arabiyyah ad-Dar al-Baydha, 1996), hlm. 47. Berbeda dengan Abu Zayd tentang muncul wacana epistemologi dalam teologi, Wensinck berkesimpulan bahwa sebelum 'Abd al-Qahir al-Baghdadi (w. 429/1037/38), generasi Asy'ariyyah, Sa'adiyyah al-Faiyumi (w.942), filsuf Yahudi yang menulis karya teologi Kitab *al-Amanat wa al-I'tiqadat,* adalah teolog (sekaligus filsuf) pertama yang membahas struktur pengetahuan manusia. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed,* hlm. 250-251. Wensinck, tentu saja keliru.

[58] *Necessary knowledge* (pengetahuan niscaya) sebagai terjemahan Inggris dari *al-'ilm adh-dharûrî*, menjadi problematis karena kata "necessary" dalam bahasa Inggris filsafat berarti "berimplikasi secara logis", yang tentu menunjukkan adanya aktivitas nalat diskursif. Hal ini berbeda dengan pengertian yang berkembang di





adalah pengetahuan yang diperoleh melalui proses nalar diskursif (*an-nazhar*) yang disebut pengetahuan perolehan (*al-'ilm al-muktasab, acquired knowledge*). Dalamkonteks ini, Ghaylan menganggap nalar tersebut berada dalam batas kemampuan manusia. Dengan demikian, pada fase awalnya isu epistemologi dalam wacana *kalâm* telah merelasikan pengetahuan dengan iman dan kebebasan manusia.[59]

## 2. Fase Mu'tazilah

Keterkaitan antara tiga hal di atas semakin jelas pada Abu al-Huzayl al-'Allaf. Dalam *Maqâlat al-Islâmiyyîn,*[60] al-Asy'ari menjelaskan pembedaan al-'Allaf antara hal-hal yang berada dalam batas kemampuan manusia dan berada di luar kemampuan manusia. Pembedaan tersebut didasarkan pada pengetahuan yang dapat diperoleh manusia. Kemampuan manusia sendiri, menurutnya, berasal dari Allah. Dengan demikian, pembedaan tersebut dimaksudkan sebagai solusi bagi "dikotomisasi" kemampuan manusia dan kekuasaan Allah. Meski demikian, al-'Allaf selalu menyatakan bahwa pengetahuan merupakan produk dari aktivitas manusia dan kekuasaan Allah—yang dianugerahkan menjadi kemampuan manusia—terkait dengan proses memperoleh pengetahuan, suatu pandangan teologis yang tampak kontradiktif

kalangan *mutaallimun* yang antara lain dimaknai sebagai "sesuatu yang tak ada pilihan bagi rasio, selain menerimanya". Atas dasar ini, *immediate knowledge* adalah terjemahan yang lebih tepat. Lihat George F.Hourani, *Islamic Rationalism,* hlm.20.

[59] Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli,* hlm. 47.

[60] " ان الله يقدر عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام و سائر ما يعرفون كيفيته فاما الأعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز ان يوصف البارى بالقدرة على ان يقدرهم على شيئ من ذلك.

Lihat, 'Ali Mushthafa al-Gurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyah wa Nasy'at 'Ilm al-Kalam 'ind al-Muslimin* (Cairo: Maktabah wa Mathaba'ah Muhammad 'Ali Tsabih wa Awladih, t.th.), hlm.174, dengan mengutip dari *Maqalat* al-Asy'ari; Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aql,* hlm. 48 mengutip keterangan al-Asy'ari dengan redaksi berbeda.

dengan doktrin umum Mu'tazilah. Untuk keluar dari problema ini, ia mengajukan distingsi pengetahuan—yang sebenarnya mengambil posisi *free-will* Ghaylan dan *predisnation* Jahm—pada dua kategori yang kemudian menjadi kategorisasi umum *mutakallimûn* tentang pengetahuan: (1) pengetahuan *dharûrî*, yaitu pengetahuan tentang Allah dan argumen-argumennya,[61] dan (2) pengetahuan ilmiah (*'ilm ikhtiyâr wa iktisâb*), baik berasal dari fakta empiris-inderawi (*al-hawass*) maupun dari fakta akal budi-rasional (berupa silogisme, *qiyâs*).[62]

Isu tersebut semakin dipertajam dan dibahas secara elaboratif oleh generasi Mu'tazilah berikutnya, an-Nazhzham (w.230 H) dan al-Jahizh. Pembelaan teologis terhadap keadilan Tuhan di bawah kategori-kategori etika, terutama dalam keterkaitan keadilan Tuhan dengan doktrin *ash-shalâh wa al-ashlah*. Penafian kekuasaan Tuhan atas apa yang dianggap menodai konsep *tawhid* Mu'tazilah diberikan pendasaran oleh an-Nazhzham dengan apa yang disebut sebagai "kebaikan absolut" (*al-khariyyat al-muthlaqah*),[63] sebuah pandangan teologis yang tampak merepre-

[61] Kategorisasi tersebut tampak problematis. *Mutakallimun* pada umumnya mengategorikan pengetahuan tentang Allah dan argumen-argumennya sebagai pengetahuan diskursif dan "ilmiah". Abu Zayd juga melihat adanya paradoks dalam pendasaran konsep epistemologi ini atas doktrin *al-'adl wa at-tawhid* Mu'tazilah. Di satu sisi, keesaan Tuhan sesungguhnya, tegas Abu Zayd, meniscayakan pengakuan kekuasaan mutlak-Nya, dan di sisi lain Mu'tazilah telah membuat sekat yang ketat pada perbuatan Tuhan dan manusia dengan mengatakan bahwa manusia adalah pelaku hakiki bagi tindakannya. Lihat Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 48; Majid Fakhry, "Some Paradoxical Implication of the Mu'tazilite View of Free Will", dalam *The Muslim World*, Juz XLIII, 1953, hlm. 95-109.

[62] "المعارف ضربان: احدهما بلضطرار و هو معرفة الله عز و جل و معرفة الدليل الداعى الى
"بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس لو القيا س فهو علم لختيار ولكتساب

[63] "Kebaikan absolut" (*al-khariyyat al-muthlaqah*) tidak hanya berarti bahwa Tuhan-ditinjau dari perspektif etika wahyu (*relavatory ethic*) dalam diskusi epistemologi etika-merupakan sumber kebaikan sejati atau mutlak, juga berarti bahwa Tuhan-dalam perspektif teologi Mu'tazilah-hanya melakukan yang baik dan terbaik (*al-shalah wa al-ashlah*) sebagai manifestasikeadilan-Nya.





sentasikan pengaruh ajaran Manu tentang penafian yang buruk dalam dualisme (baik-buruk) dalam semesta.

Implikasi dalam doktrin teologi tentang keesaan Tuhan tersebut adalah munculnya konsep an-Nazhzham tentang kesatuan tindakan makhluk hidup (*tawhid al-fi'l al-hayawâni*). Konsep an-Nazhzham dapat dijelaskan pada kutipan dalam *al-Farq bayn al-Firâq*-nya al-Baghdadi berikut:[64]

افعال الحيوان كلها من جنس ولحد وهي كلها حركة وسكون, والسكون عنده حركة اعتماد والعلوم, والارادت عنده من جملة الحركات وهي الاعراض, و الاعراض كلها عنده جنس ولحد و هي كلها حركات.

Perbuatan manusia, termasuk dimensi pengetahuan dan kehendak, adalah satu jenis,yaitu gerak dan diam. Diam itu sendiri, menurut an-Nazhzham,adalah gerak yang disebutnya sebagai "gerak perpegangan" (*harakah i'timâd*).[65] Karena aksidensi adalah gerak, manusia hanya mampu mengetahui aksidensi. Ini berbeda dengan kekuasaan Tuhan yang mampu mengetahui aksidensi dan substansi sekaligus. Di sini an-Nazhzham membuat pembedaan antara *qudrah* Tuhan dan *qudrah* manusia. Selanjutnya, tindakan manusia yang pada esensinya adalah gerak diklasifikasikan menjadi dua, yaitu tindakan langsung (*mubâsyir*) dan tindakan generatif/derivatif (*mutswallid*). Kategori terakhir ini bertolak dari ide tentang "penularan" tindakan yang disebut *fikrah at-tawalud* yang dalam sistem teologi Mu'tazilah menimbulkan diskusi berkepanjangan karena keterkaitannya dengan tanggung jawab manusia. An-Nazhzham memandang tindakan generatif secara esensial bukan sebagai tindakan manusia—yang karenanya tidak ber-

[64] Nazhr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 49.

[65] Gerak perpegangan (*harakah al-i'timad*) adalah kecenderungan terus-menerus pada makhluk hidup untuk bergerak sehingga merupakan gerak dalam objek bersangkutan. Lihat, Muhammad 'Âbid al-Jâbiri,*Bunyat al-'Aql al-'Arabi...*, hlm. 184. Lihat lebih lanjut penjelasan tentang "gerak dan diam" dalam pandangan an-Nazhzham dan *mukallimun* dalam Ibn Hazm,*kitab al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa an-Nihal*,Cet.I, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr,t.t.), hlm. 55-59.

tanggung jawab atas tindakan itu—dengan mengemukakan *fikrah ath-thab'* bahwa tindakan generatif sesungguhnya merupakan manifestasi dari hukum alam fisika. Kekuasaan Tuhan, menurutnya, merepresentasikan diri dalam hukum alam tersebut yang tidak diasumsikan berlaku karena kekuatan eksternal di luar kekuasaan-Nya. Manusia sendiri dengan kemampuannya untuk berbuat merupakan bagian dari hukum alam. Dengan argumen ini,an-Nazhzham ingin menghadirkan dimensi kekuasaan Tuhan dalam tindakan manusia, dan meminimalisasi kecenderungan untuk "membaca" tindakan Tuhan dalam skema-skema etika.

Konsep teologis ini berimplikasikan terhadap konsep epistemologi. Proses pencerapan inderawi (*idrâk*) terhadap suatu objek, sebagai langkah awal dalam proses memperoleh pengetahuan ilmiah, adalah bentuk generatif dari gerak indera. Melihat misalnya, adalah bentuk generatif dari membuka mata yang diarahkan ke objek yang dilihat. Berdasarkan penjelasan 'Abd al-Jabbâr dalam *al-Mughni,* sebagai bentuk generatif, pencerapan inderawi dalam pandangan an-Nazhzham adalah hukum alam yang diciptakan Tuhan. Atas dasar ini, pengetahuan sebagai bentuk generatif dari aktivitas nalar (*an-nazhar*) juga merupakan bagian dari perbuatan Tuhan melalui gerak hati (an-Nazhzham mendefinisikan pengetahuan ilmiah sebagai "gerak hati" [حركة من حركات القلب]). *Fikrah ath-thab'*[66] juga mendasari argumen an-Nazhzham tentang eksistensi Tuhan. Dari penjelasan di atas, terdapat interrelasi kuat antara pengetahuan dan konsep *al-'adl wa at-tawhid* dalam epistemologi *kalâm* an-Nazhzham.[67]

[66] *Fikrah at-thab',* meski menunjukan adanya campur tangan Tuhan dalam tindakan manusia dan semesta, juga menekankan dimensi pandangan naturalis (*madzhab ath-thabi'iyyin*) yang kemudian menjadi keyakinan an-Nazhzhamiyyah karena penegasannya terhadap keberadaan hukum alam. Lihat asy-Syahrastani, *Kitab al-Milai wa an-Nihal,* Juz I, hlm. 50.

[67] Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli,* hlm. 49-50.





Epistemologi al-Jahizh (w.255 H) juga bertolak dari pandangan teologis gurunya, an-Nazhzham. Meski demikian, al-Jahizh memberi penekanan berikut: (1) kemampuan manusia sebagai *conditio sine qua non* bagi aktivitas nalar yang menjadi salah satu sumber pengetahuan(المعرفة - العقل – الاستطاعة); (2) al-Jahizh mengaitkan akal dan pengetahuan sebagai tuntutan eksistensi manusia; (3) semua jenis pengetahuan bersifat *dharûrî* dengan pendasaran atas *fikrah ath-thab'* konsep *ash-shalah wa al-ashlah.* Satu hal yang sangat fundamental adalah ia membuat gradasi pengetahuan dari objeknya yang empiris-inderawi atas tujuan utilitas ke pengetahuan yang objeknya abstrak-rasional-transendental atas dasar tujuan kebahagiaan abadi:

(من معرفة الحواس الى معرفة العقول و من غاية الى غاية حتى لا يرضى من العلم و العمل الا بما اداه الى الثواب الدائم ونجاه من العقاب الدائم )[68]

## 3. Fase Kullabiyyah[69] dan Asy'ariyyah

Salah satu tokoh aliran Kullabiyyah—aliran teologi Ibn Kullab, yang banyak mendapat kritik dari 'Abd al-Jabbâr—adalah al-Harits ibn Asad al-Muhasibi (w.243 H), penulis *Kitab al-'Aql,*[70] merupakan karya pertama kalangan *mutakallimûn* yang membahas akal secara lebih komprehensif. Al-Muhasibi, sebagaimana umumnya Asy'ariyyah, memandang tindakan manusia pada esensinya adalah tindakan Tuhan. Teori *kasb* melihat tindakan manusia tidak memiliki efek. Pandangan teologi ini berimplikasi

[68] *Ibid.,* hlm. 53.

[69] Menurut Peters, *God's Created Speech,* hlm. 20, selama ini orisinalitas dan kebaruan teologi al-Asy'ari sering terlalu ditekankan secara berlebihan. *Kullabiyyah* adalah teologi Sunni yang berkembang dalam sejarah bersamaan dengan teologi al-Asy'ari. Akan tetapi, perkembangannya menjadi surut di tengah gelombang perkembangan Asy'ariyyah yang agaknya karena faktor politik, terutama pasca-Buwayh.

[70] Lihat lebih lanjut al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, "Kitab al-'Aql" dalam Husayn al-Qutili (*ed.*). *'al-'Aql wa Fahm Al-Qur'an* , Cet.I (Beirut: Dar al-Fikr, 1971/1391).

pada konsep akal yang disebutnya sebagai insting (*gharîzah*) yang diciptakan oleh Allah. Perbedaan insting (*gharîzah*) dengan pengetahuan (*ma'rifah*) adalah bahwa yang pertama (insting) merupakan potensi/instrumen pengetahuan, sedangkan yang kedua (pengetahuan) adalah produk penggunaan dari akal melalui proses nalar. Bertolak dari konsepsi ini, al-Muhasibi mengemukakan tiga fase dalam proses memperoleh pengetahuan: (1) insting berupa akal sebagai potensi/instrumen; (2) proses penalaran (*an-nazhar wa al-istidlâl*) terhadap dua objek, yaitu objek empiris (*'iyân zhâhir, sound sense*) dan pemberitaan (*khabar qâhir, reliable report*); (3) fase sesudah penalaran, yaitu pengetahuan yang diperoleh sebagai kesempurnaan akal.[71]

Tokoh Asy'ariyyah yang sangat *concern* dengan epistemologi model *kalâm* dan semasa dengan 'Abd al-Jabbâr adalah Abu Bakr al-Baqillani yang menurut A. J. Wensinck, berhak disebut sebagai "Immanuel Kant-nya filsafat Islam" (*the Kant of Muslim Philosophy*).[72] Karena konteks sosio-historis dan kultural masa Dinasti Buwayh, representasi Mu'tazilah terhadap pandangan Asy'ariyyah al-Baqillani, seperti terlihat dalam *al-Inshâf* dan *at-Tamhîd*-nya, sangat mencolok. Oleh karena itu, pengetahuan tentang pemikiran 'Abd al-Jabbâr yang menurut asy-Syahrastani, dalam hal epistemologi sama-sama bermuara pada pemikiran Abu Hasyim (*tharîqah Abi Hasyim*).[73]

Salah satu pandangan teologisnya yang relevan dengan konteks ini adalah upayanya untuk menyeimbangkan voluntarisme *kasb* Asy'ariyyah dengan ide kebebasan *qudrah* manusia Mu'tazilah dengan menyatakan adanya *qudrah* yang diberikan kepada

[71] Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 52-53.

[72] A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, hlm. 250.

[73] Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 59.





hamba(القوة الحادثة).[74] Di samping itu, seperti pandangan Mu'tazilah, al-Baqillani dalam hal epistemologi tindakan moral (baik-buruk) memandang adanya keterkaitan kebaikan dengan nilai-nilai intrinsik atau objektif yang dikandungnya. Dengan pendasaran ini, al-Baqillani mendefinisikan ilmu dengan "mengetahui suatu objek (yang diketahui) menurut realitas objektifnya" معرفة المعلوم على ما هو به.

Al-Baqillani mengklasifikasikan ilmu berdasarkan objeknya pada dua kategori: *pertama*, pengetahuan yang objeknya eternal (abadi), yaitu pengetahuan tentang Tuhan. *Kedua*, pengetahuan yang objeknya baru (*muhdats*), yang mencakup dua hal: (1) yang bersifat *dharûrî* yang diperoleh melalui enam indera (panca indera "rasa"), dan (2) yang bersifat *kasbi* atau *nazhari*.

Dalam konteks relasi isu epistemologi dengan teologi, istilah *kasbî* (bukan *muktasab*) yang digunakan al-Bâqillânî sebenarnya, menurut Muhammad 'Âbid al-Jâbiri,[75] adalah penguatan doktrin Asy'ariyyah tentang *kasb* yang titik tolaknya adalah nalar, dalam terminologi umum *mutakallimûn* sebagai "perbuatan hati" (*af'âl al-qulûb*).[76]

[74] Argumen logika yang dikemukakan oleh Al-Baqillani antara lain bahwa *qudrah* manusia tidak tetap. Jika *qudrah* bersifat tetap, bisa disimpulkan bahwa perbuatan tersebut tetap pada waktu yang sama dan berlainan, suatu kesimpulan yang keliru dari segi logika.Al-Baqillani juga mengemukakan teori *jism* dan *jawhar*. Lihat, Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Baqillani*, hlm. 104. Pergeseran dari Asy'ariyyah terjadi ketika dikatakannya: (1)

"و العبد قادر على افعال العباد اذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة و الرعشة و بين حركة الاختيار و الإرادة... " (2) "غير ان الله تعالى لجرى سنته بان يخلق عقيب القدرة الحادثة او تحتها ومعها الفعل الحاصل اذا اراده و تجرد له و يسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا و احداثا و كسبا من العبد (مجعولا) تحت قدرته".

Lihat, Asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, I, hlm. 84; Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqli*, hlm. 54.

[75] Muhammad 'Abid al-Jâbiri. *Bunyat al-Aql al-'Arabî...*, hlm. 219.

[76] Lihat, misalnya, (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsâh*, hlm 90.

Dengan demikian, pada tingkat umum dapat dilihat garis diametral yang memisahkan epistemologi dalam wacana *kalâm* yang selalu merelasikannya dengan doktrin karena bertolak dari atas ke bawah (*top-down*) dan epistemologi dalam wacana filsafat sebagai abstraksi filosofis-spekulatif murni (*bottom-up*).[77]

Tokoh Asy'ariyyah lainnya yang mengintegrasikan bahasan epistemologi dalam wacana kalâm di samping 'Adhud ad-Dîn al-Îjî, sebagaimana disebutkan sebelumnya, adalah Fakhr ad Dîn ar-Râzî (w.1209) dan'Abd al-Qâhir al-Bagdâdî, yang tidak hanya mengemukakan klasifikasi ilmu, tetapi juga melakukan kritik sistematis terhadap skeptisisme.[78]

---

[77] Di antara perbedaan yang mendasar dan bersifat umum antara epistemologi dalam wacana kalâm dan epistemologi dalam wacana filsafat adalah penggunaan istilah "pengetahuan *dharûrî*"di kalangan *mutakallimûn*, yang tak terdapat perbedaan signifikan di kalangan mereka sendiri, di mana istilah "pengetahuan *dharûrî*" sering bertolak belakang dengan istilah "pengetahuan biasa/non-ilmiah" yang dimaksudkan oleh filsuf. Secara global, pengetahuan *dharûrî* dalam wacana kalâm, menurut al-Jâbirî, mencakup tiga tingkatan: (1) pengetahuan yang berasal dari fakta empiris (*hissî*); (2) pengetahuan dan pemberitaan; dan (3) pengetahuan melalui nalar, seperti aksioma logika tentang ketidakmungkinan terkumpulnya dua hal yang kontradiktif. Term *dharûrî* di kalangan filsuf bertolak dari prinsip kausalitas tentang hubungan sebab-akibat, serta keterkaitan premis-konklusi dalam logika. Atas dasar ini, menurut al-Jâbirî, ada empat prinsip dasar dalam "kepastian logika" (*adh-dharûrât al-'aqliyah*) menurut filsuf: (1) prinsip "kesediaan" (al-huwiyyah dari huwa) yang memperlakukan setiap fakta sebagaimana adanya dan ada hal yang fundamental padanya, meski ketika terjadi perubahan; (2) prinsip tidak ada kontradiksi; (3) prinsip "ketiga yang terangkat" bahwa tidak mungkin menyimpulkan dua hal yang kontradikitif sebagai kebenaran; dan (4) prinsip kausalitas. Lihat, Muhammad 'Âl-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî...*, hlm. 217-218.

[78] Lihat uraian A.J. Wensick, *The Muslim Creed*, hlm. 250-261; Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge University Press, 1996), hlm. 146-148.



# Bab II
# KONSTRUKSI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI 'ABD AL-JABBÂR

## A. Pengertian Pengetahuan

### 1. Definisi dan Problematika Terminologis

Dalam teori pengetahuan atau epistemologi, ada pembedaan yang tajam dan mendasar antara istilah "pengetahuan" (*knowledge*, non-ilmiah). Dalam hubungan itu, 'Abd al-Jabbâr menggunakan tiga istilah, yaitu *'ilm, ma'rifah, dirâyah*, yang dianggapnya sinonim. Tiga istilah tersebut digunakan dengan pengertian yang sama, tidak secara metafor maupun dengan perluasan makna.[1] Dengan demikian, istilah-istilah tersebut dalam epistemologi 'Abd al-Jabbâr—berbeda dengan epistemologi umumnya—tidak mempresentasikan struktur fundamental pembeda antara aspek ilmiah dan non-ilmiah pengetahuan. Ini harus dilihat dari pendefinisian, kriteria, dan hal-hal yang lebih substansial daripada

---

[1] 'Abd al-Jabbâr ibh Ahmad ibn Khalîl ibn 'Abdillâh al-Hamadzâni al-Asâdâbâdî (selanjutnya disebut 'Abr al-Jabbâr), *al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, XII, ed. Ibrâhîm Madkûr (Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyah al-'Âmmah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa at Tibâ'ah wa an Nasyr dan Wizârat as Saqâfah wa al-Irsyâd al-Qawrnî, t.t.), hlm.10. Ide yang sama juga ditemukan dalam [Pseudo] 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, Cet. I, ed. 'Abd al-Karîm 'Utsmân, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965/1384), hlm. 310.

sekadar terminologi. Namun, sebelum itu, perlu "dipotret" persoalan tersebut dalam konteks pemikiran epistemologi Islam abad tengah, di mana 'Abd al-Jabbâr bergumul. Suvei Franz Rosenthal dalam *Knowledge Triumphant* tentang hal ini mencatat bahwa dalam perkembangan awalnya, istilah *'ilm* berarti "pengetahuan agama dalam pengertian legal tradisional",[2] dan secara umum, sufisme sering mengadopsi dan menyerap istilah-istilah yang berkembang dengan beberapa perbaikan. *Ma'rifah*, dalam pengertian teknisnya, digunakan sebagai pengetahuan (*gnostik*) tentang Tuhan, yang digunakan secara bersama-sama oleh kalangan sufi dan pemikir keagamaan lainnya yang menemukan basis esensial keimanan dalam pengetahuan model ini.[3] Tidak ada perbedaan fundamental atau hakiki, tegas Rosenthal, antara *ma'rifah* dan *'ilm* dalam karya-karya metafisika Islam fase-fase awal, dan masing-masing memiliki kesahihan di kalangan sufi ketika itu. Meskipun penggunaan istilah *'ilm* terus berlanjut dan penulis-penulis sufisme menempatkan pengetahuan model ini di atas *ma'rifah*, agaknya karena evolusi perkembangan bahasa dan semakin menguatnya sufisme di dunia Islam pada fase-fase sesudahnya, *ma'rifah* menjadi istilah yang menggambarkan tentang esensi dari mistisisme yang khas.[4]

Rosenthal ingin mengatakan bahwa sebelum *ma'rifah* menjadi istilah eksklusif sufisme yang perkembangannya sangat signifikan diberikan inspirasi oleh gelombang-gelombang pemikir-

[2] Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant : *The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, (Leiden : E.J. Brill, 1970), hlm 164-165.

[3] *Ibid.*, hlm. 165-166.

[4] *Ibid.*, hlm 67-168. penempatan secara sejajar *ma'rifah* dan *'ilm*, atau bahkan, sebagaimana dinyatakan Rosenthal di atas, penempatan *'ilm* di atas *ma'rifah* oleh pemikir-pemikir Islam fase awal menguatkan tesis al-Jâbirî bahwa pengetahuan intuitif, tidak sebagaimana diklaim oleh pendukung *'irfâniyyûn*, tidak berada di atas rasio. Lihat Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî : Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats Tsaqâfat al-'Arabiyyah*, Cet. III (Beirut al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabi, 1993), hlm. 378.





an al-Ghazâli (1058–1111) dan 'Abd al-Jabbâr (935–1025) berada dalam fase sebelumnya dan dalam kultur-*kalâm* dan filsafat Bashrah masa Buwayh, istilah *ma'rifah* dan *'ilm* digunakan secara sinonim oleh *mutakallimûn*, sufi, maupun *fuqahâ'*. Bagi 'Abd al-Jabbâr sendiri, pengetahuan tentang dunia lain (*ghâ'ib*) hanya dimungkinkan oleh adanya indikasi atas dasar fakta-fakta riil yang empiris (*syâhid*); dari konkret ke abstrak (*istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-ghâ'ib*).[5]

Problematika terminologi teknis *kalâm* pada 'Abd al-Jabbâr dan pada umumnya sebenarnya tidak berhenti pada persoalan historis-kultural tentang evolusi perkembangannya. Dengan penekanan yang sama, Bernand mencatat:

> "Une mise au point terminolique est, tout d'abord nécessaire concernant les istilahes *'ilm* (savoir) et *ma'rifa* (connaissance). On sera amené á l'autre, cette oscillation provenant des textes mémes utilisés, oû il n'est pas fait de distinction spécifique entre *'ilm* et *ma'rifa*. Précisons simplement que le mot *'ilm* qui exprime la notion de "savoir"–sans qu'il y ait jamais parfaite adéquation entre ces deux istilahes-désigne le résultat cognitif extra-mental auquel aboutit la démarche de l'examen rationnel (*nazhar*). Comme, en outre, le *'ilm* en islamologie a communément Dieu pour objet ou du moins pour but final, it revét une allure de transcendance intellectualisée et a, pour collaire, lanotion de certitude intime ou conviction (*i'tiqád*) propre á la foi; si bien que l'on peut souvent traduire *'ilm* par "science certaine", le *ma'lûm* étant ce qui la limite, il raméne á Dieu". Tandis que la notion de *ma'rifa* met plutôt l'accent sur l'aspect subjectif impliqué par la connaisance, c'est le resultat du *nazhar* en tant qu'il est appréhendé par l'intellect, c'est le savior du sujet connaisnt auquel "ne s'attache ici aucune conotation mystique ou gnotique".[6]

[5] [Pseudo] 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 52-60; 'Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, ed. 'Umar as Sayyidd 'Azmi, Juz I (Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyah al-'Âmmah li at-Ta'lif wa al-Inbâ' wa an-Nasyr, t.t.), hlm. 167-169.

[6] Marie Bernand, "La Notion de *'Ilm* Chez les Premiers Mu'tazites", dalam *Studia Islamica*, 1937, No. 36, hlm. 24-25.

*Al-Mugnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, juz XII "an-Nazhar wa al-Ma'ârif" (*speculation and knowledge*) adalah karya yang paling representatif untuk mengonstruksi epistemologi 'Abd al-Jabbâr. Di sini, pengetahuan didefinisikan sebagai berikut:[7]

والذي يقوله شيوخنا رحمهم الله في العلم: إنه من جنس الإ عتقاد, فمتى تعلق بالشيء على ما هو به, ووقع على وجه يقتضى سكون النفس, كان علما. ومتى تعلق بالشيء على ما ليس به, كان جهلا! ومتى تعلق به ما هو به ولم يقتضى سكون النفس, لم يكن علما ولا جهلا.

"Apa yang dikatakan oleh syaikh-syaikh kami (*rahimakumullâh*) tentang pengetahuan adalah bahwa ia merupakan jenis keyakinan (*i'tiqád, conviction*). Ketika keyakinan tersebut berkaitan dengan suatu objek tepat seperti realitas adanya, dan berproses melalui suatu cara yang meniscayakan munculnya kepuasan (ketenangan) jiwa (*sukûn an-nafs*), itulah yang disebut sebagai pengetahuan. Ketika keyakinan tersebut berkaitan dengan suatu objek yang tidak sesuai dengan realitas sebenarnya, hal itu disebut sebagai ketidaktahuan (*jahl, ignorance*). Ketika keyakinan tersebut berkaitan dengan objek sesuai dengan realitas adanya, namun tidak meniscayakan ketenangan pikiran, hal itu tidak bisa dikategorikan sebagai pengetahuan maupun ketidaktahuan".[8]

العلم هو المعني الذي يقتضي سكون النفس الي ما تناوله

"Pengetahuan adalah *ma'nâ* yang meniscayakan ketenangan jiwa subjek yang mengetahui terhadap objek yang diketahui".

Definisi yang dikemukakan Abd al-Jabbâr, menurutnya, merupakan kritik terhadap dua kutub ekstrem pandangan epistemologi yang berkembang pada masanya:

[7] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mugnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, Juz XII, hlm. 25.

[8] *Ibid.*, hlm 13 Alasan 'Abd al-Jabbâr mengemukakan definisi yang berbeda dan hanya menyebut "differentia speccifia" (*khâshshah*), tidak bersama genus (*jins*), adalah menjelaskan objek yang diberikan batasan sehingga memisahkan dari sesuatu yang lain sehingga definisi sesuatu harus spesifik". Di samping alasan logika, definisi pertama (*Fashl fî bayân haqiqat al-'ilm wa al-ma'rifah*, hlm. 13) Ini sebenarnya berkaitan dengan aksentuasi 'Abd al-Jabbâr tentang *ma'nâ* sebagai esensi ilmu, sedangkan definisi kedua (hlm. 25) lebih menekankan prosedur "ilmiah".





*Pertama*, kritik atas suatu pandangan—berdasarkan keterangan Abû al-Qâsim al-Ka'bî al Bakhî (w.932), tokoh Mu'tazilah semasanya dan penganut absolutisme[9] etika dan epistemologi, dalam kitab *al-Maqâlât* (*Maqâlât al-Islâmiyyîn*)—bahwa pengetahuan bukan merupakan keyakinan.[10] Tetapi, kritik tersebut tampaknya tidak hanya merupakan manifestasi kegelisahan akademisnya terhadap suatu pandangan epistemologis yang bersifat komunal, tetapi juga terhadap absolutisme Abû al-Qâsim, sebagaimana terlihat dalam kritik terhadap ide tentang etika yang didasarkan kualitas objektif yang sama sekali terlepas dari upaya konstruksi subjektif manusia, pra-konsepsi, dan pendasaran-pendasaran lain yang mendahuluinya. Abd al-Jabbâr, dengan demikian menggeser absolutisme ke relativisme sampai pada tingkat tertentu (yang akan dielaborasi dalam uraian berikut).

*Kedua*, pandangannya tentang pengetahuan sebagai jenis (genus) keyakinan, menurutnya, memang merupakan representasi pandangan Abû al-Huzayl al-'Allaf (750-840), berdasarkan keterangan Abû Alî al-Jubbâ'i (w.915) dalam *Masâ'il al-Khilâf*. Namun, pandangan al-Allâf bahwa pengetahuan merupakan proses berargumentasi (*istidlâl*) yang substansinya adalah nalar dan berpikir—sebagai penopang ide tentang ilmu sebagai keyakinan—masih berkutat pada rasio subjek yang juga dikritiknya sehingga hanya menjadi epistemologi subjektivitas yang berdiri pada posisi ekstrem atas posisi pertama. Al-'Allaf, tegas 'Abd Al-Jabbâr, tidak mampu melerai kedua model *episteme* tersebut.[11]

[9] George F. Hourani, *Islamic Rationalism : the Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), hlm. 64. Lihat kritiknya terhadap Abû al-Qâsim bahwa sesuatu yang jahat (*evil, qabîh*) bukan merupakan nilai yang berdiri sendiri atas dasar sifat dan *ayn*-nya, melainkan juga sangat kondisional. Lihat [Pseudo] 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm. 310.

[10] 'Abd al-Jabbâr, *al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, Juz, hlm. 25. Bandingkan dengan *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm. 188-189.

[11] *Ibid*. Setidaknya, epistemologi ilmu 'Abd al-Jabbâr merupakan pengembangan dari ide Abu 'Alî al-Jubbâ'î dan Abû Hâsyim. Lihat *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, Juz XII, hlm.11.

Kritiknya atas pelbagai pandangan epitemologi, semisal sufisme yang skeptis (*sûfisthâ'iyyah*), relativis (*ashhâb at-tajâhul*), pragmatis yang materialis (*azh-zhahriyyah*) bertolak dari dua *mainstream* tersebut. Dengan demikian, agaknya, di samping justifikasi teologis karena posisinya sebagai teolog, 'Abd al-Jabbâr membangun epistemologinya bertolak dari klaimnya sebagai "sintesis" dua kecenderungan umum aliran epistemologi di atas.

Berdasarkan kutipan di atas, pengetahuan memiliki arti: (1) esensinya adalah *ma'nâ* yangg diperoleh subjek dengan rasio, (2) pengetahuan merupakan keyakinan (*i'tiqâd*) subjek koresponden-sial dengan realitas objek pengetahuan sebagaimana adanya, dan (3) menimbulkan kepuasan subjek terhadap apa yang diperoleh-nya.

'Abd al-Jabbâr dalam definisi tersebut menggunakan terminologi-terminologi teknis kalâm klasik, yang sebagian telah dikaji oleh para islamisis, semisal J.R.T.M Peters, Bernand, Madelung, Josef van Ess dalam kajiannya terhadap *kalâm* al-Îjî, Frank, dan Harry Austryn Wolfson.

## 2. *Ma'nâ* sebagai Substansi Pengetahuan

*Ma'nâ* yang digunakan dalam literatur-literatur Islam klasik sering dilihat dari pelbagai konteks bahasan; dari problematika hubungan antara "makna" (*ma'nâ*) dan "ungkapan" (*lafzh*) yang sebenarnya sangat Aristotelian dalam kajian linguistik, jurisprudensi, tafsir, ke hubungan antara *ma'nâ* dan realitas, sebagai wacana filsafat, yang terdiri dari realitas empiris-inderawi (*mahsûsat*) dan realitas akal budi-rasional (*ma'qûlât*). Di samping pengertian ini, menurut 'Alî Sâmî an-Nasysyâr dalam *Mânâhij al-Bahts 'ind Mufakkir al-Islâm*,[12] terminologi *ma'nâ* dapat ditarik

[12] 'Alî Sâmî an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bâhts 'ind Mufakkir al-Islâm wa Ikhtisyâf al-Manh al-'Ilmi fi 'Âlam al-Islâmî* (Cairo: Dâr al-Mâ'arif, 1967), hlm. 38.





secara metafisis dan logis pada dua domain: *syakhsyiyyah 'âmmah* (universal), yaitu *ma'nâ* yang menyangkut ide-ide universal dan abstrak. Dari perspektif logika, *ma'nâ* bisa bersifat substansial (*dzâtiyyah muqawwamah*) atau aksidental (*'aradhiyyah*).

An-Nasysyâr, dengan demikian, telah menunjukkan benang merah *ma'nâ* sebagai terminologi dalam literatur-literatur Islam klasik dengan *ma'nâ* sebagai terminologi khusus *kalâm*, yang juga menyangkut problematika serius dalam diskursus filsafat, yaitu hubungan antara "akal" dan *being*,[13] meskipun dalam wilayah epistemologi *bayânî* kalâm tidak seserius itu. Terminologi *'aql*–sebagaimana dipahami oleh kalangan *bayâniyyûn*–didefinisikan sebagai "ungkapan" tentang sejumlah ilmu tertentu (عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة).[14] Ilmu dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr adalah kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*).[15] Jika *'aql* adalah ilmu akal yang terakhir ini meniscayakan bahasan tentang apa yang mungkin diketahui (*ma'lûm*) yang penyikapannya di kalangan *bayâniyyûn* terefleksi dalam bahasan tentang *wujûd*. Teori tentang wujûd di kalangan Mu'tazilah terbagi menjadi tiga, yaitu (1) *wujûd* sebagai segala sesuatu yang "ada dan tetap" (*al-kâ'in ats-tsâbit*) yang berdasarkan teori atom (*jawhar fard*) terwujud melalui proses penciptaan sebagaimana pendapat Abû 'Abdillâh al-Bashrî (w.367 H) dan tokoh-tokoh Mu'tazilah Baghdad lainnya; (2) *wujûd*

[13] Lihat lebih lanjut dalam Yûsuf Karam, *Al-'Aql wa al-Wujûd*, Cet, III, (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), yang telah menunjukkan kontinuitas pembahasan kedua konsep tersebut sejak perkembangan awal pada filsafat Yunani, filsafat Islam, filsafat Eropa abad tengah, dan modern.

[14] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 375.

[15] *'Aql* (dalam *Al-Mughnî*, Juz XI, hlm.375) tidak didefinisikan dalam istilah-istilah tindakan secara umum, tetapi dalam konteks taklîf. Bandingkan, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm.397-398. R.M Frank menerjamahkan *kamâl al-'aql* dengan "aktualitas penuh akal". Lihat R. Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Bashra School of the Mu'tazilah, dalam *Studia Islamica*, No. 33, 1971, hlm. 7-18.

sebagai sifat kebaruan (*al-hudûts*) bahwa segala sesuatu tidak bisa diberikan sifat atau atribut, kecuali setelah sifat "ada" terwujud; dan (3) menurut 'Abd al-Jabbâr, *wujûd* harus dijelaskan—untuk keluar dari kelemahan definisi dari kelemahan definisi logika—dengan menunjuk realitasnya secara langsung (*bi al-isyârah al-mawjûdât*).[16]

Sebagaimana dikemukakan, konteks sosio-historis dan kultur-al 'Abd al-Jabbâr, antara lain, dikelilingi oleh lingkungan filsafat Alfarabisme, suatu era yang—menurut Wolfson,[17]dan terlihat dari karya al-Fârâbî, *Kitâb al-Jâmi' Bayn Ra'yay al-Hakîmayn: Aflâthun al-Ilâhi wa Aristhûthâlis*—menandai adanya upaya harmonisasi pengetahuan doktrinal dan filsafat. Pengetahuan filsafat baru segera memengaruhi sistem teologi Mu'tazilah, seperti tentang *nafy ash-shifât*. Dalam kultur filsafat ini, dari beberapa sumber, muncul teori *ma'nâ* (jamak: *ma'âni*) yang pertama kali dikemukakan oleh Muammar (wafat pertengahan abad ke-9 M), dan dikritik oleh Abû Hâsyim dengan tori *ahwâl* (tunggal: *hâl*).

Keterangan paling awal tentang teori *ma'nâ* Mu'ammar dikemukakan dalam *al-Intishâr*-nya al-Khyyâth dan *Maqâlât*-nya al-Asy'arî. Penjelasan Mu'ammar, seperti dikutip oleh al-Khayyâth dari Ibn ar-Râwandî adalah bahwa: (1) gerak disebabkan oleh "sebab" dalam (*inner cause*) pada tubuh manusia, seperti yang disebut Aristoteles sebagai gerakan generatif dan perpindahan dalam kategori substansi; (2) terhadap pertanyaan mengapa suatu benda hidup (*body*) yang diam cenderung untuk bergerak, ia menjelaskan bahwa dalam gerak ada *ma'nâ*; (3) terhadap pertanyaan tentang mengapa dua benda hidup (*body*) yang diam dan sama-

[16] Lihat (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 175-177; Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Bunyat al-Aql al-'Arabî...*, Cet III, hlm. 223-225.

[17] Harry Austyn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), hlm. 158-149.





sama memiliki *ma'nâ*, salah satunya digerakkan oleh *ma'nâ* pada waktu tertentu, sedangkan yang lain diam pada waktu tertentu dan mungkin akan bergerak pada waktu yang lain, jawaban yang dikemukakan adalah bahwa hal itu disebabkan oleh serangkaian *ma'ânî* yang tak terbatas. Gerak apa pun, dalam formulasi kesimpulan Ibn ar-Râwandî, disebabkan oleh seperangkat *ma'ânî* yang tidak terbatas.[18]

Penjelasan al-Asy'arî dalam *Maqâlât*-nya adalah bahwa teori *ma'nâ* Mu'ammar yang dikemukakan sebagai penjelasan tentang perbedaan pada benda dengan merujuk pada gerak digunakan untuk menjelaskan apa yang dalam istilah-istilah filsafat Yunani yang ditransfer ke bahasa Arab, perbedaan (*ikhtilâf, difference*), "kelainan" (*ghayriyyah, otherness*), pertentangan (*dhiddiyyah, contrariety*), atau persamaan yang di antaranya memasukkan sebagai aksiden predikat semisal "hidup-mati".[19] Al-Baghdâdî dalam *al-Farq* dan asy-Syahrastânî dalam *al-Milal* mengemukakan kesimpulan umum bahwa jumlah aksiden yang ada pada benda hidup (*body*) tak terbatas. Hanya saja al-Baghdâdî menjelaskan bahwa dengan teori *ma'nâ*, Mu'ammar ingin menjelaskan bagaimana gerak, rasa, bau, dan aksiden lain menuntut keberadaan seperangkat *ma'nâ* pada subjek aksiden tersebut. Hal itu, menurut penjelasan asy-Syahrastânî menyebabkan hubungan tak terputus (*tasalsul*) antara *ma'ânî* dan aksiden. Mu'ammar dan pengikut teori *ma'nâ* disebut sebagai *ashhâb al-ma'ânî*. Teori *ma'nâ* sebenarnya juga dikemukakan oleh Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (w.1209)[20] yang tidak dikemukakan di sini. Teori *ma'nâ* Mu'ammar, dengan demikian, menjelaskan bahwa segala sesuatu yang berbeda dan sama karena apa yang disebutnya sebagai *ma'nâ*. *Ma'nâ* ini selalu ada pada benda hidup (*body*) yang dari dalam menjadi sebab mun-

[18] *Ibid.*, hlm. 149-150.

[19] *Ibid.*, hlm. 151-153.

[20] *Ibid.*, hlm. 153-156.

culnya gerak dan diam, serta aksiden-aksiden lainnya.[21] Agaknya, bertolak dari keterangan dan analisis yang kurang lebih sama dengan Wolfson, kesimpulan R.M. Frank tentang *ma'nâ* adalah "the intrinsic causal determinant of thing's being-so (e.g.) the actuality of the accident of mottion in the subject is immediate causal determinant of its being-in-motion..."[22]

Atas dasar pandangan 'Abd al-Jabbâr tentang keterkaitan *'aql* dan *wujûd* serta teori *ma'nâ* Mu'ammar, dapat dijelaskan sebagai berikut: *pertama*, teori *ma'nâ* harus dipahami dari kenyataan bahwa 'Abd al-Jabbâr bertolak dari pandangannya tentang ilmu sebagai bagian dari "pengalaman" yang ada dalam diri manusia dengan mengatakan bahwa ilmu adalah jenis keyakinan (*i'tiqâd*).[23] Oleh karena itu, *ma'nâ* tidak hanya dipahami sebagai aktualitas aksiden gerak yang lebih menekankan pada "proses", tetapi juga dipahami sebagai "hasil" dari aktivitas internal manusia (nalar dan pengamatan) dengan menghubungkan antara keyakinan dan realitas objektifnya. *Kedua*, bertolak dari pemahaman ini juga, *ma'nâ* merupakan hasil dari upaya manusia untuk mengobservasi dan menalar serta menghubungkan antara *mawjûdât* dan perangkat keilmuan (*'aql*) sebagai *frame* untuk melihat realitas. Dalam konteks terakhir inilah, dipahami bahwa seseorang yang melakukan penalaran (*nâzhir*) harus memiliki kesempurnaan akal (*kamâl al-*

[21] *Ibid.*, hlm. 157.

[22] Dikutip dari George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 18. Lihat juga Macahsin, "Epistemologi 'Abd Jabbâr Bin Ahmad al-Hamadzâni", dalam *Al-Jami'âh*, No. 45 (Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yoyakarta, 1991).

[23] 'Abd al-Jabbâr mengatakan bahwa seseorang kadang-kadang menemukan dirinya berkeyakinan (*mu'taqid*) atau kadang-kadang menalar (*nâzhir*). Dengan begitu, ia mengatakan proses tersebut sebagai pengalaman langsung manusia yang diungkapkannya dengan frase "wajada nafsah". Lihat, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 5; J.R.T.M Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qadhi al-Qudhat Abû al-Hassan bin Ahmad al-Hamadani* (Leiden: E.J. Brill, 1976), hlm. 40-41.





*'aql*) dengan seperangkat keilmuan tertentu. Albert N. Nader dalam bab "La Principe de Raison Suffisante" dalam bukunya, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila* (1956), menginterpretasikan *ma'nâ* sebagai prinsip Leibniz tentang alasan yang cukup (*raison suffisante*).[24] Selain bertolak dari pemahaman tentang hubungan antara *'aql* dan *wujûd* yang sesungguhnya menjelaskan terjadinya proses konstruksi akal dari dalam diri manusia dengan perangkat keilmuannya terhadap realitas, *ma'nâ* dalam literatur teologi Islam klasik, menurut van Ess, meski tidak bisa dipastikan dan tidak identik, adalah terjemahan dari kosakata Yunani (*Stoa*) **λεχτόν** (*things*) sebagai konsepsi yang ada dalam pikiran kita tentang objek yang ditunjuk yang harus sesuai/korespondesial dengan objek tersebut.[25]

## 3. Interrelasi Pengetahuan dan Keyakinan

"All men have common set of basic ideas which are the starting point of knowledge, of good and evil and of God's existence,

[24] Dikutip dari Harry Austyn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, hlm. 167. Leibniz sebenarnya mengemukakan tiga prinsip, yaitu (1) prinsip yang terbaik/sempurna (*the best of all possible worlds*), (2) prinsip non-kontradiksi, dan (3) prinsip dengan alasan cukup. Prinsip terakhir menyatakan bahwa tidak ada yang terjadi di alam semesta tanpa ada alasan kejadiannya; ada alasan mengapa suatu objek adalah objek itu, bukan yang lain. Manusia tidak mungkin mampu menjelaskan semua alasan cukup untuk menjelaskannya. Prinsip ini bertolak dari argumen bahwa karena tak ada dua hal yang identik, pasti ada alasan untuk itu, dan alasan tersebut ada dalam (dan telah dimasukkan ke dalam) wujud hal itu sendiri. Menurut Leibniz, alasan cukup bagi segala sesuatu dan bagi alam semesta untuk eksis harus eksis di luar rangkaian tak terhingga dari peristiwa-peristiwa yang mungkin. Lihat Tim penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, Cet I (Bandung: Penerbit Remaja Rosdakarya, 1995), hlm. 281-282.

[25] Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam *Logic in Classical Islam*, hlm. 33. Tulisan ini adalah bagian dari tulisan van Ess yang diterbitkan ulang dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, (Montreat: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992). Satu hal yang menguatkan kesimpulan ini adalah bahwa dalam al-Fashl (*al-Fishal*) Ibn Hazm ketika menjelaskan teori *ma'nâ* menulis: "di dunia ini ada sesuatu (*asyy â' mawjûdah*) yang tak terbatas..., tak terhitung, dan tak terbatas." Kata *asyyâ* digunakan sebagai ganti dari *ma'âni*. Lihat H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, hlm. 155.

demikian terjemahan Cicero dari *koinai ennoiai* yang digunakan oleh kalangan Stoa. Pengetahuan bukan merupakan produk dari suatu kerja metodologis yang sama sekali steril dari konstruksi akal manusia terhadap realitas di hadapannya yang pada kadar yang berbeda bertolak dari kesadaran subjektif. Ada keyakinan, pengetahuan apriori, pra-konsepsi, atau asumsi-asumsi dasar yang mendasari penilaiannya terhadap realitas. Dalam perspektif epistemologi, pengetahuan tidak hanya berkaitan dengan konsep-konsep semisal kebenaran/kesahihan dan reliabilitas, tetapi juga terkait dengan konsep keyakinan, pembuktian, dan sebagainya. Brian Carr dan D. J. O'connor dalam *Introduction to the Theory of Knowledge* mengemukakan tiga teori dasar epistemologi tentang keyakinan, yaitu:

(1) Keyakinan sebagai sikap mental yang disebut sebagai teori mentalistik, yang pertama kali dikemukakan oleh Hume dalam *Treatise*. Hume mendefinisikan keyakinan sebagai "ide yang hidup". Dengan intepretasi literal apa pun atas ungkapan "ide yang hidup", definisi tersebut hanya terbatas pada keyakinan umum. Namun, bisa dilihat bagaimana dengan filsafat pikirannya (*philosophy of mind*). Hume menafsirkan pemikiran sebagai kehadiran ide-ide tertentu ke dalam kesadaran (pandangan yang juga dengan versi tertentu ke dalam Descartes) dan lebih jauh menganggapnya sebagai persepsi biasa.[26] Ilmu, menurut Hume, harus dipahami dari *the science of men* yang menelaah bagaimana proses berpikir manusia dan bagaimana ia membentuk pandangan-pandangannya serta sampai pada keyakinan tentang hakikat fenomena.[27] Dalam proses analisis kausal, terjadi keterkaitan antara *present impression–idea–connection/inferensi*. Dalam hal ini, keyakinan adalah bagian dari ide (yang hidup) yang hadir dalam konstruksi realitas.[28]

[26] Brian Carr dan D. J. O'connor, *Introduction to the Theory of Knowledge*, (Sussex/Great Britain: The Harvester Press Limited, 1982), hlm. 44.

[27] *Ibid.*, hlm. 212.





(2) Keyakinan adalah sesuatu yang dirasakan oleh pikiran, yaitu yang membedakan antara ide-ide pertimbangan dari fiksi imaginasi, dan yang mengubah semua itu sebagai prinsip-prinsip yang mengatur semua tindakan. C. S. Peirce, beberapa penganut positivisme logis abad ke-20, seperti Hans Reichenbach dan Rudolf Carnap, serta filsuf Inggris, Braitwhite, dan Ryle, adalah pendukung teori disposisional. Meski begitu, Braitwhite meletakkan keyakinan sebagai *self-knowledge* dalam tiga fase.[29]

(3) Keyakinan sebagai keadaan mental. Menurut Ramsey, keyakinan merupakan "peta realitas" yang berfungsi dalam analogi. Pada Amstrong, ditemukan penyamaan struktural antara pemikiran dan realitas.[30]

Teori-teori di atas sebenarnya menempatkan keyakinan sebagai bagian dari kesadaran subjektif yang terlibat dalam proses "pembacaan" terhadap realitas, baik pada skeptisisme David Hume, maupun keraguan kritis Rene Descartes. Tentu saja, dalam kerangka justifikasi epistemik ada hierarki di mana keyakinan diukur dari "pasti", "jelas", "melewati batas keraguan rasional" (*beyond reasonable doubt*), hingga predikat "pasti salah".[31]

Dengan kesimpulan bahwa "pengetahuan adalah bagian dari jenis *i'tiqâd* 'Abd al-Jabbâr menghubungkan antara pengetahuan dan keyakinan. Pemerian singkat di atas membantah pemahaman

[28] Lihat lebih lanjut Richard H. Popkin dan Aurum Stroll, *Philosophy Made Simple* (London: Heinemann, 1981), hlm. 209.

[29] Brian Carr dan D. J. O'connor, *Introduction*, hlm. 50-51.

[30] *Ibid.*, hlm. 57-59.

[31] Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge* (New Jersey, Prentice-Hall, 1989), hlm. 16; Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge*, disadur oleh P. Hardono Hadi dengan judul *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 28-42.

tentang prosedur "keilmuan" dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr yang tampak problematis karena, dengan mendasarkan atas keyakinan, kontradiktif dengan asas kesementaraan dalam simpulan.

Pengetahuan sebagai *genus* keyakinan dikemukakan dalam *al-'Umad* (kitab ushul fiqh) di samping juga dalam *al-Mughnî*.[32] Inkonsistensi yang tampak dalam *syarh* barangkali bukan merupakan pendapat 'Abd al-Jabbâr, melainkan komentar Mânakdîm.[33] 'Abd al-Jabbâr mendeskripsikan keyakinan (*i'tiqâd*) sebagaimana pengalaman langsung manusia yang sering digandengkan dengan refleksi atau nalar (*nazhar*) sehingga keyakinan diukur dengan kualifikasi tertentu. Yang pertama membentuk basis pengetahuan, sedangkan yang kedua merupakan prosedur "keilmuan". Walaupun demikian karena manusia tidak selalu menemukan dirinya—dalam frase 'Abd al-Jabbâr—yakin (*mu'taqid*), secara esensial keyakinan bukan merupakan bagian bagian integral dari esensi manusia.[34] Oleh karena itu, aktivitas ilmiah sesungguhnya adalah upaya mencari hubungan logis antara keyakinan dan objek pengetahuan atas dasar "sebab" (*illah, cause*) dengan kriteria dan prosedur tertentu (*wajh*),[35] sifat dan keadaan (*hâl*) tertentu.[36]

Apa hubungan antara keyakinan, objek, dan subjeknya? Dalam interrelasi yang tampak di atas keyakinan *an sich* bukan merupakan faktor satu-satunya yang menjadikan subjek yakin

[32] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 25-29. Fashl fi anna al-'ilm min jins al-i'tiqâd".

[33] Lihat (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 46.

[34] J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm 41. 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 9, menjelaskan persamaan dan perbedaan antara *i'tiqâd* dan *nazhar*. Persamaannya adalah bahwa keduanya terkait dengan objek dan mencakup seluruh aspek (*wajh*). Perbedaannya adalah bahwa yang pertama terkait dengan keberadaan objek dengan suatu kualitas, sedangkan yang kedua merupakan upaya untuk mengkonfirmasikan dengan objek tentang keberadaan suatu kualitas.

[35] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 43.

[36] *Ibid.*, hlm. 46.





karena subjek mengamati suatu fenomena dulu, kemudian menarik kesimpulan atas dasar kualifikasi tertentu. Seseorang, misalnya, melihat gerak pada pohon, kemudian menyimpulkan bahwa pohon tersebut bergerak. Oleh karena itu, *i'tiqâd* merupakan sesuatu yang harus ada pada subjek sehingga keberadaannya menjadikan subjek dalam keadaan (*hâl*) yakin. 'Abd al-Jabbâr sangat jelas membantah pandangan tentang ilmu hanya sebagai keyakinan.[37]

Atas dasar ini, penerjemahan *i'tiqâd* dengan *belief*, menurut Peters, adalah keliru karena kekeliruan dalam memahami teks-teks *kalâm* 'Abd al-Jabbâr dan *mutakallimûn* lainnya. Peters, Vajda, Bernand, dan Frank menerjemahkan *i'tiqâd* dengan *conviction*. Dengan pengertian yang sama, van Ess menerjemahkan istilah tersebut dengan *Überzeugung* (Jerman).[38]

Hubungan antara pengetahuan dan keyakinan adalah hubungan "negasi-afirmasi". 'Abd al-Jabbâr dengan sangat baik mengartikulasikan hal ini dengan statemen singkatnya berikut ini:

وقد علمنا ان العلم ضدا هو الاعتقاد الذى يتعلق بنفي ما تعلق العلم باثباته أو باثبات ما تعلق العلم بنفيه، لأنه قد ثبت امتناع الجمع بينهما ولا وجه إلا التضاد.[39]

[37] 'Abd al-Jabbâr mengemukakan hal ini dalam bahasan tersendiri. Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 47-53.

[38] J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm 42; Marie Bernand, *La Notion de 'Ilm Chez les Premiers Mu'tazites*, hlm 24. Hourani menerjemahkan i'tiqad dengan belief. Lihat George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 17. *Belief* diterjemahkan dengan "state of believing, conviction or acceptance that certain things are true or real". Atas dasar ini, *belief* berkonotasi sebagai penerimaan atau sikap mental yang tertutup dari realitas atau kebenaran di luar dirinya sehingga disinonimkan dengan *faith* (keimanan). Berbeda dengan ini, *conviction* lebih berkonotasi sebagai sikap mental yang terbuka, yang sama sekali tidak didasarkan pertimbangan (salah satu penggunaannya "to convict to prove [a person] guilty [convicted by the evidence]") sehingga disinonimkan dengan "certainly" dan "opinion". Lihat Victoria Neufeld (ed.), *Webster's New World College Dictionary*, (USA: Macmillan, Inc, 1996), hlm. 127 dan 305. Meski tidak kaku, atas dasar makna konotatif di atas, *belief* diterjemahkan dengan "kepercayaan" atau "keimanan", sedangkan *conviction* diterjemahkan dengan "keyakinan" sebagaimana pengertian di atas.

[39] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 196.

Oleh karena itu, pengetahuan dalam relasinya dengan keyakinan tidak terlepas dari dua keadaan: (1) pengetahuan menegasikan apa yang oleh keyakinan diafirmasikan karena pengetahuan tidak mengafirmasikannya, atau (2) pengetahuan mengafirmasikan apa yang oleh keyakinan dinegasikan karena tuntutan pengetahuan bahwa hal itu diafirmasikan. Terhadap keyakinan tentang objek tertentu, pengetahuan tidak terlepas dari salah satunya. Namun, sebagai kerja metodologi keilmuan, negasi-afirmasi adalah dua hal yang tak terpisahkan (ada proses penyaringan oleh akal terhadap pelbagai fenomena untuk ditunjuk sebagai fakta dan data). Dengan pendasaran ini, 'Abd al-Jabbâr membedakan antara keyakinan kritis sebagai bagian dari pengetahuan dan keyakinan tidak kritis dalam hieraki berikut:

*a.* ***Jahl*** (ketidaktahuan). Peters[40] membedakan antara *jahl* (ketidaktahuan, *ignorance*)[41] sebagai tidak adanya ilmu sama sekali yang disebutnya sebagai "ketidaktahuan negatif" (*einfache Ignoranz*) dan *jahl* sebagai keyakinan yang tidak korespondensial dengan realitas yang disebutnya sebagai "ketidaktahuan positif" (*komplexe Unwissenheit*). Dalam penggunaan umumnya dalam bahasa Arab, *jahl* merupakan ketidaktahuan tentang suatu objek tertentu sehingga tidak identik dengan "kebodohan" yang setara dengan kategori pertama Peters. Ketidaktahuan yang dimaksud oleh 'Abd al-Jabbâr adalah "ketidaktahuan positif".

*b.* ***Taqlîd*** dan ***tabkhît***. Ketenangan pikiran (*sukûn an-nafs*) tidak ada di dalamnya, tapi belum mengandung kebenaran atau kesesuaian dengan realitas. *Taqlîd* didefinisikan sebagai "menerima pendapat orang lain tanpa didasari oleh argu-

[40] J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm. 43.

[41] George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 17.





men".[42] *Taqlîd* digunakan oleh 'Abd al-Jabbâr sebagai istilah teknis untuk keyakinan yang tidak kritis dengan mengikuti suatu aliran dan tradisi-tradisinya. Dalam pengertian ini, Peters menyebutnya dengan "tradisionalisme".[43] Namun, membatasi *taqlîd* hanya untuk "aliran" tentu saja keliru. 'Abd al-Jabbâr sendiri menggunakan istilah tersebut sebagai keyakinan yang tidak kritis, setidaknya, dalam pengertian berikut: pertama, *taqlîd* pada pandangan individual atas dasar otoritas. Ketidakkritisan ini dibantahnya dengan argumen logika. "Subjek yang diikuti pandangannya tidak terlepas dari dua kemungkinan antara sebagai orang yang mengetahui tentang objeknya atau sebaliknya. Jika diterima pengandaian kemungkinan pertama, permasalahan yang sangat mendasar adalah dengan prosedur apakah ilmu tersebut diperoleh. Dalam *Syarh* dikemukakan statemen 'Alî ibn Abî Thâlib r.a. yang berkaitan dengan persoalan validitas pengetahuan bahwa kebenaran tidak bisa secara metodologis divalidasi dengan kriteria-kriteria yang berada di luar diri, termasuk otoritas, tetapi kondisi objektif yang berada di dalamnya. Kutipan tersebut terbaca sebagai berikut:

[44] لحق لا يعرف بلرجال و انما الرجال يعرفون بلحق اعرف لحق تعرف اهله قلوا لم كثروا و اعرف البا طل تعرف اهله [44]

Dalam hal bahwa pengetahuan tidak bisa divalidasi dengan sesuatu yang berada di luarnya yang paralel dengan ide bahwa ilmu tidak bisa divalidasi dengan otoritas, dalam *al-Muhîth*[45]

[42] 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm.61.

[43] J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm. 44.

[44] (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 62.

[45] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî bi at-Taqlîf*, Juz I, hlm. 15 'Abd al-Jabbâr sebenarnya sama sekali tidak melihat adanya keterpisahan antara ilmu dan amal (hlm. 16). Namun, hal itu harus dipahami dalam konteks religius. Dalam epistemologi, keduanya harus dipisahkan, baik dalam "proses" keilmuan, karena amal

'Abd al-Jabbâr menguatkannya dengan ide bahwa pengetahuan tidak bisa divalidasi dengan amal yang sesungguhnya berada di luarnya, suatu pandangan yang mengingatkan kita dengan perspektif hermeneutis tentang hal yang sama bahwa mengkritik ide seseorang tidak sah secara metodologis dengan mengkritik tindakan atau latar belakang kehidupannya. Kedua, *taqlîd* pada suatu pandangan politik sebagai pandangan mayoritas. Kuantitas sama sekali tidak menentukan kebenaran.[46] Ketiga, *taqlîd* adalah keyakinan yang tidak kritis karena dilihat dari dua kriteria: *sukûn an-nafs* (ketenangan pikiran yang semu) dan keharusan korespondensial dengan realitas, yang dalam hal ini selalu menghadapi pelbagai kemungkinan keliru.[47]

Kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap *taqlîd* sebagai keyakinan yang tidak kritis juga merupakan kritik terhadap *tabkhît*. Istilah ini diartikan sebagai keyakinan terhadap sesuatu yang tanpa didasari oleh pertimbangan mendalam.[48]

c. ***Zhann***. Istilah ini menjadi bagian dari tema bahasan semua kalangan *bayâniyyûn*, baik *mutakallimûn*, ahli fiqh, maupun ushul fiqh. *Zhann* oleh 'Abd al-Jabbâr didefinisikan dengan "sesuatu yang keberadaannya meniscayakan subjek menjadi *zhann*."[49] Abu 'Ali al-Jubbâ'î dan Abû Hâsyim berbeda pandangan tentang status *zhann*. Menurut al-Jubbâ'î, *zhann* merupakan

---

sesungguhnya tidak pernah ada tanpa pengetahuan sebelumnya (hlm. 15), maupun dalam bentuk "produk" keilmuan yang dalam hal validitas, amal tidak menjadi tolok ukur bagi kebenaran ilmu. Berbeda dengan pandangan sufi umumnya yang melihat validitas ilmu membentang dari kebenaran kognitif (*'ilm*) ke kebenaran afektif (*hâl*, situasi kedekatan Tuhan-hamba) 'Abd al-Jabbâr secara lebih rasional membatasi kebenaran ilmu hanya pada tingkat kognitif.

[46] 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm. 61-62.

[47] 'Abd al-Jabbâr mengemukakan hal ini dalam bahasan tersendiri. Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 25 dan 123-126, "Fashl fi bâyan fasâd at-taqlid.

[48] J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm. 44.

[49] (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 395.





kategori sendiri di luar keyakinan, sedangkan menurut Abû Hâsyim, *zhann* dikategorikan sebagai keyakinan spesifik. Dalam *Syarh*, terlihat upaya 'Abd al-Jabbâr untuk mempertemukan pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa jika dihubungkan dengan kriteria korespondensial pengetahuan, *zhann*, bertolak dari prinsip "keserbabolehan" (*at-tajwîz*). Karena itu, *zhann* menghadapi dua kemungkinan, yaitu menjadi keyakinan yang benar dan korespondensial, atau sebaliknya.

d. ***Ma'rifah*** atau ***'ilm*** yang menjadi tema sentral kajian ini. Keduanya adalah keyakinan yang memenuhi dua kriteria pengetahuan valid yang ditentukan oleh 'Abd al-Jabbâr.

Bertolak dari proses negasi-afirmasi yang menjadi asas kerja metodologi "keilmuan" dan hierarki keyakinan sebagaimana dikemukakan, interrelasi ilmu dan keyakinan, di samping pemerian di atas, pada prinsipnya dapat dilihat dari dua aspek:

1) Keyakinan tidak hanya merupakan sikap mental (teori mentalistik) atau kecenderungan perilaku (teori disposisional) , tetapi lebih dari itu, menjadi "peta realitas", suatu fase awal kesadaran dari dalam realitas dan fakta. Hal ini, antara lain, dapat dijelaskan dengan pandangan 'Abd al-Jabbâr tentang *zhann*. Meski dengan intensitas keyakinan yang berbeda, seperti dijelaskan oleh *bayâniyyûn*, *fuqahâ'*, dan *ushûliyyûn*, *zhann* disetarakan dengan keraguan (*syakk*), sebuah penggambaran tentang terjadinya interaksi persepsi individual terhadap realitas yang bertolak dari kegelisahan (*khawf*) yang oleh 'Abd al-Jabbâr disebut sebagai bagian dari motif-motif (*ad-dawa'î*) eksplorasi "ilmiah". *Zhann* sendiri tidak berangkat dari keyakinan kosong, tetapi dari "sinyal" (*amârah shahîhah*).[50] Peters benar ketika mener-

---

[50] Lihat *Ibid.*, 73-74. Di samping itu, kegiatan "keilmuan", menurut 'Abd al-Jabbâr, juga didasarkan pada apa yang disebutnya sebagai *khâthir* (jamak: *khawâthir*).

jemahkan *zhann* dengan "asumsi".[51] Relasi ini bisa disebut sebagai "relasi instrumental" yang terjadi dalam proses kerja "keilmuan".

2) Sebagai implikasi dari proses negasi-afirmasi, ilmu mengambil jarak dan mengkritisi pelbagai keyakinan sebagaimana dikemukakan. Relasi model ini disebut dengan "relasi distansial".

Interrelasi pengetahuan dan keyakinan dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr dapat dijelaskan dengan tabel berikut:

Tabel : I
Interrelasi Pengetahuan dan Keyakinan

| No | Jenis keyakinan ( الاعتقادات ) | Korespondensi ( على ما هو به ) | Afektivitas ( سكون النفس ) | Bentuk Relasi |
|---|---|---|---|---|
| 1. | Ketidaktahuan | tidak ada | ada | distansial |
| 2. | *Taqlîd / tabkhît* | ? | tidak ada | distansial |
| 3. | *Zhann / syakk* | ? | tidak ada | instrumental-distansial |
| 4. | *'Ilm / ma'rifah* | ada | ada | instrumental-distansial |

## B. Tolok Ukur Kebenaran (Validitas): Antara Objektivitas dan Subjektivitas

Salah satu persoalan sentral dalam epistemologi adalah bagaimana suatu pengetahuan diukur kebenarannya yang memuncul-

Lihat Nasr Hâmid, *Al-Ittijâh al 'Aqli fi At-Tafsir, Dirâsah fi Qadhiyyat al-Majâz fi Al-Qur'ân 'ind al-Mu'tazilah*, Cet. III (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1996), hlm. 66-67. Di sini *khâthir* disebut sebagai motif eksternal, sedangkan *syakk*, termasuk di dalamnya *zhann*, disebut sebagai motif internal. Apa yang dimaksud 'Abd al-Jabbâr dengan keraguan sebagai kondisi awal proses memperoleh ilmu adalah persepsi/asumsi awal yang, karenanya, tidak kosong sama sekali dari penyikapan terhadap objek (*khuluww al-qâdir 'an al-akhdz wa at-tark*). Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 189-190.

[51] J.R.T.M, *God's Created Speech*, 54, hlm. 45-47.





kan teori-teori tentang kebenaran (*truth*) pengetahuan: teori kebenaran korespondensi, koherensi (Brand Blanshard), pragmatis (filsuf Amerika umumnya; William James, Charles Peirce, John Dewey), semantik (Alfred Tarski), atau teori *redundancy* (F.P. Ramsey).[52]

Pengetahuan menurut 'Abd al-Jabbâr memiliki kriteria yang mandiri yang ditentukan oleh nilai-nilai intrinsik sehingga tidak dapat divalidasi dengan tindakan. Ilmu memiliki *shifah* dan *hâl* tersendiri.[53] Definisi yang telah dikemukakan dapat memperjelas hal ini bahwa keyakinan (*i'tiqâd*) menjadi pengetahuan yang *shahih* jika memenuhi dua kriteria: *pertama*, kesesuaian keyakinan dengan objeknya seperti apa adanya (*'ala mâ huwa bih*), dan *kedua*, keniscayaan ketenangan jiwa (*sukûn an-nafs*). Oleh George F. Hourani,[54] kriteria pertama disebut sebagai kriteria objektif dan kriteria kedua disebut sebagai kriteria subjektif.

### 1. Unsur Korespondensi[55] (*'alâ mâ huwa bih*) sebagai Kriteria "Objektif"

Dalam epistemologi, korespondensi (kesesuaian dengan realitas) merupakan asas kebenaran pengetahuan. Realitas itu

[52] Lihat Robert C. Solomon, *Introducting Philosophy : A Text With Readings*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publisher, 1985), hlm. 166 dst; Brian Carr dan D.J. O'connor, *Introduction to the Theory of Knowledge*, hlm 164-185; Paul Horwich, "Truth, Theories of", dalam Jonathan Dancy dan Ernest Sosa (eds.). *A Companion of Epistemology* (Masschusetts :Blackwell, 1993), hlm. 509-515.

[53] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 36. Tentang terminologi teknis ini, lihat Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, hlm. 193-234; Sari Nuseibeh,"Epistemology", dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr, *History of Islamic Philosophy*, Part II (London dan New York: Routledge, 1996), hlm. 831-834.

[54] George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 17.

[55] Ungkapan "korespondensi" (kesesuaian) sebenarnya mencakup kesesuaian pengetahuan dengan realitas, baik realitas empiris maupun non-realitas atas dasar bahwa beberapa penulis (lihat kembali catatan kaki nomor 52) tidak menyebutnya sebagai teori tersendiri karena kebenaran ilmu diasumsikan sebagai kebenaran

sendiri bermuara dari dua hal, yaitu realitas fisikal (fakta empiris, *impression* dalam terminologi Hume) atau non-fisikal (fakta akal-budi rasional). Yang dimaksud oleh 'Abd al-Jabbâr adalah keduanya bahwa kebenaran ada pada fakta-fakta empiris sebagaimana juga pada fakta-fakta rasional. Hal ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

*Pertama*, fakta empiris-sensual yang diserap melalui alat-alat indera (*al-hawâss*) merupakan tolok ukur pertama kebenaran. Hal ini disebabkan, menurutnya, oleh ketergantungan nalar rasional dalam proses *idrâk* atas fakta-fakta empiris sederhana yang kebenarannya diterima oleh rasio secara aksiomatik, yang disebutnya sebagai *badîhat al-'aql*.[56] Dalam kritiknya terhadap sufisme (*as-Sûfisthâ'iyyah*), bukan dalam pengertian skeptisisme epistemologis, 'Abd al-Jabbâr menyatakan bahwa kebenaran sebagai sesuatu yang tidak berbantah bertolak dari fakta-fakta empiris sederhana, seperti pembedaan "hitam-putih", "tinggi-rendah", dan "besar-kecil".[57] "Ide-ide sederhana ditarik dari kesan sederhana", demikian Hume.[58]

*Kedua*, meski merupakan tolok ukur pertama kebenaran, 'Abd al-Jabbâr melihat bahwa fakta-fakta empiris—meminjam istilah Kant—adalah *das Ding an Sich*. Fakta-fakta tersebut baru sampai ke level *sense-data* yang dijadikan tolok ukur kebenaran jika dikonstruksi oleh akal. Oleh karena itu, nalar tidak hanya terjadi pada argumen-argumen (*an-nazhar fi al-adillah*), tetapi juga pada

korespondensial dengan pengertian itu. Jika yang dimaksud dengan korespondensi dengan realitas empiris, dalam kajian ini disebut " teori korespondensial" atau "korespondensi dengan realitas empiris".

[56] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 54.

[57] *Ibid.*, Juz XII, hlm. 42-43.

[58] "According to Hume, simple ideas are derived from simple impression. A simple idea would thing like red; the simple impression would be seeing a red round image", Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy*, hlm. 144.





objek-objek empiris (*an-nazhar fî al-a'yân*).[59] Di samping itu, argumen sangat mendasar yang dikemukakannya adalah bahwa pengetahuan dari akal-budi lebih jelas validitasnya karena bertolak dari nalar sebagai tindakan generatif (*mutawallid*) yang dilakukan oleh manusia sebagai agen tindakan, sedangkan pengetahuan empiris bertolak dari penginderaan terhadap sesuatu yang memang ada sejak semula tanpa pengkondisian (*mubtada'an*).[60] *Idrâk* sendiri, baik terhadap objek empiris maupun non-empiris, bukanlah *ma'nâ*[61] yang meniscayakan pengetahuan dengan sendirinya.

*Ketiga*, penekanan pada kebenaran fakta rasional tersebut sama sekali tidak membawa 'Abd al-Jabbâr kepada penegasian kebenaran fakta empiris. Hal ini didasarkan pada pandangan 'Abd al-Jabbâr ketika mengkritik pandangan relativis (*ashhâb at tajâhul*) dan penganut sufisme (*as-Sûfisthâ'iyyah*) bahwa rasionalisme dari suatu *i'tiqâd* tidak dapat, sama sekali, memengaruhi kondisi nyata objek yang diyakini.[62]

Bertolak dari pandangannya bahwa realitas empiris merupakan kriteria apa yang disebut pengetahuan yang valid maka tolok

[59] *Ibid.*, Juz XII, hlm. 97.

[60] *Ibid.*, Juz XII, hlm. 57. Lihat pembedaan oleh 'Abd al-Jabbâr antara tindakan yang didasarkan pada "sebab" dan "ibtidâ'" (*Al-Muhîth*, Juz I, hlm. 391-392). Menurutnya tindakan generatif (*muwallid*) dan langsung (*mubâsyir*) masih berada dalam batas kemampuan manusia, sebagaimna kritiknya terhadap pandangan *thab*-nya 'Abû 'Utsmân al-Jâhidz yang berimplikasi, tegas 'Abd al-Jabbâr, pada penyamaan antara nalar dan pengetahuan dengan proses penyerapan inderawi, serta gerak dan kecenderungan gerak (*i'tim'mâd*). Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 316-323. Dengan pandangan tentang tindakan generatif (*mutawallid*) sebagai tindakan manusia karena penekanannya pada pengetahuan sebagai hasil kreasi manusia, ia juga berbeda dengan an-Nazhzhâm dan al-Âllaf. Lihat Nasr Hâmid Abû Zayd, *Al-Ittijâh al-'Aqli*, hlm 61. Parafrase yang sering digunakan untuk nalar sebagai tindakan adalah "an-Nazhar yuwallidu al-'ilm".

[61] *Ibid.*, Juz XII, hlm. 93.

[62] *Ibid.*, Juz XII, hlm. 17.

ukur kebenaran yang dikemukakan 'Abd al-Jabbâr bisa dijelaskan dengan teori kebenaran korespondensi (*correspondence theory of truth*) bahwa suatu pengetahuan baru dianggap valid jika sesuai (*correspond*) dengan realitas empiris. Pandangannya tentang *mawjûd*, sebagaimana dikemukakan, adalah bahwa pengetahuan tentang *being* harus dijelaskan dengan menunjuk langsung realitas objektifnya (*bi al-isyârah al mawjûdât*). Penjelasan tentang *mawjûd*, menurut 'Abd al-Jabbâr, harus dengan contoh-contoh objek partikular (*at-ta'rîf bi al-mitsâl*), sebuah pandangan yang sangat Aristotelian.

Tetapi, fakta-fakta empiris tersebut baru memiliki makna hanya jika "dimaknai" (dikonstruksi oleh akal) sehingga kebenaran adalah kebenaran rasional yang mengasumsikan keharusan adanya konsistensi berpikir logik. Dengan kata lain, pandangan 'Abd al-Jabbâr dalam konteks itu dapat dijelaskan dengan teori kebenaran koherensi bahwa suatu keyakinan (pernyataan, kalimat, proposisi, dan sebagainya) adalah benar jika sesuai/konsisten secara logis dengan pernyataan atau keyakinan lain yang benar.[63] Teori koherensi menjadi alur yang cukup kuat dalam sistem berpikir 'Abd al-Jabbâr dengan penekanannya pada konsistensi antara premis mayor (*mujmal*), premis minor (*mufashshal*), dan konklusi (*ta'ammul*). Ia memiliki sistem berpikir logika yang sangat ketat. Sebuah logika model silogisme, untuk menyebutnya sebagai contoh, dikemukakan untuk memperjelas hal ini:

a. Berbuat zalim adalah jahat (premis mayor)
b. Perbuatan ini adalah zalim (premis minor)
c. Jadi, perbuatan ini adalah jahat (konklusi)[64]

---

[63] The coherence theory of truth says that a statement of belief is true if and only if it "coheres" or ties in with other statements and belief." Lihat Robert C. Solomon, Introducting Philosophy, hlm 166).

[64] George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 35, dengan mengutip dari 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa 'Adl*, Juz XIII, hlm. 305-306





Dari contoh di atas, 'Abd al-Jabbâr menarik suatu konklusi yang sahih secara logika karena koherensi yang menghubungkannya dengan premis minor dan mayor sebelumnya. Konklusi yang ditarik koheren dengan premis minor, dan premis minor koheren dengan premis mayor. Pengambilan kesimpulan itu sendiri tak ragu lagi adalah proses nalar dan inteleksi (*ta'ammul*). Ungkapkan semisal "*fa idzâ shahhat hâdhzihi al-jumlah, falâ budda (fa yajib)...*"[65] (jika kalimat/pernyataan ini benar maka pasti...) menggambarkan suatu proses inteleksi dan nalar dengan model dan koherensi. Jika silogisme yang dikemukakan tersebut dengan asas koherensi bertolak dari suatu premis mayor yang kebenarannya aksiomatik, pertanyaan yang muncul sekarang : bagaimana 'Abd al-Jabbâr menjelaskan pendasarannya ? Inilah yang memberi ruang bagi kebenaran korespondensi dengan realitas empiris dalam epistemologi 'Abd al-Jabbâr. Kebenaran aksiomatik (*badîhat al-'aql*), sebagaimana dikemukakan, bertolak dari fakta-fakta sederhana yang tak terbantah melalui pengamatan inderawi (*al-hâssah*). Dalam *al-Muhîth*, pengetahuan tentang fakta-fakta sederhana tersebut disebut sebagai fondasi argumen-argumen (*ushûl al-adillah*) yang sesungguhnya menjadi kriteria minimal kesempurnaan akal untuk *taklîf*,[66] seperti pengetahuan aksiomatik tentang ketidakmungkinan suatu benda fisik berada di dua tempat pada waktu yang sama, perbedaan, dan persamaannya,[67] hitam-putih, manis-asam, dan panjang-lebar. Pengetahuan aksiomatik dari fakta-fakta empiris sederhana yang *dharûrî* tersebut mendasari argumen-argumen atau premis-premis minor yang dikemukakan berikutnya adalah umtuk menghindari apa yang disebut

---

[65] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 236-237. Kata wajaba-yajbu–yang berbeda dalam konteks hukum–dalam konteks logika diterjemahkan dengan "pasti" (*necessary*)

[66] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî bi at-Taqlîf*, Juz I, hlm. 15-17.

[67] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*,ed. Muhammad 'Abd al-Halîm an-Najjâr dan 'Abd al-Halîm an-Najjâr, Juz XI, hlm 382.

dalam logika sebagai "nalar sirkular" (*circular reasoning*), *fallacy of begging the question, petitio principii* (Latin), atau *tasalsul al-adillah*, yaitu pengambilan kesimpulan berdasarkan statemen-statemen atau pengandaian-pengandaian yang justru masih dipertanyakan kebenarannya dan harus dibuktikan, meski diasumsikan benar.[68] Kaedah logika ini diformulasikan 'Abd al-Jabbâr sebagai berikut:

ولا شبهة في ان العلم با صول الادلة يجب ان يكون ضروريا لانه لو لم يكن كذالك للزم ان يكن علي كل دليل[69] دليل و هذا يؤدي الي ما لا نها ية له من الادلة [69]

Dalam contoh di atas, premis mayor "berbuat salah adalah jahat" diperoleh dari : (1) observasi atau pengamatan terhadap ada atau tidaknya aspek-aspek *prima facie* satu per satu dari contoh-contoh partikular bahwa semua kemungkinan yang menjadi tindakan tersebut baik tidak dengan *idrâk*, melalui persepsi sensual maupun pemahaman fakta-fakta empiris; dan (2) komparasi dan pertimbangan beberapa aspek *prima facie* nilai yang ada suatu tindakan.[70] Dengan demikian, 'Abd al-Jabbâr mempertahankan kebenaran koherensi pada argumen logika sebagai tolok ukur kebenaran ilmu. Namun, pada tingkat yang paling mendasar, ia mendasarkan hal itu pada kebenaran ilmu. Namun, pada tingkat yang paling dasar, ia mendasarkan hal itu pada kebenaran korespondensi. Contoh lain yang dikemukakan 'Abd al-Jabbâr yang

[68] Contoh kekeliruan nalar model ini adalah bahwa : alam semesta memiliki permulaan (premis mayor). Setiap yang memiliki permulaan mesti ada subjek yang mengawali (penciptaan) (Tuhan) (konklusi). Logika tersebut adalah keliru karena bertolak dari premis, statement, atau pengandaian yang masih dipersoalkan. Lihat Patrick J. Hurley. *A Concise Introdution to Logic*, (California : Wadswort Publishing Company, 1985), hlm 120-122; Peter A. Angeles. *Dictionary of Philosophy*, (New York : Barnes & Noble Books Division of Harper & Row, Publishers, 1981), hlm 97; Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*. (New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971), hlm 108; The Liang Gie, Kamus Logika, (Yogyakarta : Penerbit Liberty dan Pusat Belajar [PBIB], 1998), hlm. 54.

[69] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî bi at-Taqlîf*, Juz I, hlm. 17.

[70] George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 36.





dapat memperjelas hal ini adalah apa yang dikemukakannya dalam *Kitâb al-Ushûl al-Khamsah*, sebagaimana di kutip Machasin:[71]

Dalam kutipan di atas, bahwa Allah pasti Hidup adalah konklusi yang ditarik secara koheren dar premis mayor "setiap subjek yang mungkin memiliki kemampuan dan mengetahui pasti hidup"[72] (secara implisit, premis minornya berbunyi : "Allah adalah subjek yang mungkin memiliki kemampuan dan mengetahui"). Premis mayor tersebut memaksa 'Abd al-Jabbâr untuk membuktikan kebenarannya. Ada hal yang terkandung dalam premis mayor: (1) subjek yang memiliki kemampuan, dan (2) subjek yang mengetahui. Untuk memvalidasi yang pertama, ia mengatakan "karena setiap perbuatan dalam kenyataannya (*asy-syâhid*) tidak terjadi, kecuali dari subjek yang memiliki kemampuan". Terhadap persoalan kedua, ia menunjuk contoh-contoh partikular yang tak terbantah "karena perbuatan yang kokoh (*al-fi'l al-muhkam*),[73] seperti menulis dan membuat sesuatu, tidak mungkin terjadi, kecuali dari subjek yang mengetahui". Fakta-fakta *prima facie* yang ditunjuknya terakhir ini yang digunakan untuk menopang nalar logika sebelumnya sebagai sesuatu yang "aksiomatik" agar tidak terjadi *petitio principi*. Fakta-fakta empiris dan rasional keduanya diberi tempat dan dilibatkan dalam proses inteleksi.

Dengan demikian, kesimpulannya tentang objek abstrak (Tuhan) yang bertolak dari konkret, 'Abd al- Jabbâr menarik

[71] Machasin, Al Qadi Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih Al-Qur'an*: (*Dalih Rasionalitas Al-Qur'an*, (Yoyakarta: Lkis, 2000), hlm 67-68 dengan mengutip Abd al-Jabbâr, *Kitâbl-Ushûl al-Khamsâh*, Edisi Daniel Gimaret, *Annales Islamologiques*, No. XV, (Institut Francais d'Archéologie Orientale du Caire, 1979), hlm 82-83. Lihat juga Machasin, "Understanding the Qur'an With Logical Arguments: Discussion on Abd al-Jabbâr's Reasoning", dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Juz 38, No. 2, hlm 371.

[72] *Ibid.*

[73] Tentang perbedaan antara tindakan yang muhkam dan yang bukan muhkam, lihat 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 372.

kebenaran membentang dari teori kebenaran koherensi ke kebenaran korespondensi. Sebaliknya, jika dilihat dari contoh-contoh partikular konkret sebagai dasar kesimpulan, kebenaran membentang dari teori kebenaran korespondensi ke koherensi.

Dengan demikian, fakta empiris diberi ruang dalam epistemologi 'Abd al-Jabbâr bersama-sama dengan fakta akal budi sehingga kesahihan pengetahuan diukur melalui korespondensi dengan realitas empiris dan koherensi dengan asas-asas logik, meski 'Abd al-Jabbâr sangat menekankan bahwa pengetahuan adalah hasil konstruksi akal terhadap fakta empiris tersebut, sebagaimana kecenderungan kritisisme Kant kepada rasionalisme dalam wacana filsafat Barat.[74]

## 2. Unsur Afektivitas (*sukûn an-nafs*) sebagai Kriteria "Subjektif"

Validitas pengetahuan, menurut 'Abd al-Jabbâr, tidak hanya diukur dari kriteria korespondensialnya dengan realitas empiris dan rasional secara objektif, tapi juga diukur dengan kriteria afektivitas subjektif (*sukûn an-nafs*). Dalam perspektif filsafat ilmu, persoalan "mengetahui bahwa" tidak hanya disyaratkan adalah benar, tetapi juga harus diyakini bahwa statemen itu benar.[75]

Kata *sukûn* secara etimologis berarti lawan dari gerak. Kata *sukûn* dalam ungkapan *sukûn an-nafs*[76] digunakan secara metafor (*majâz*) sebagai perbedaan atau keistimewaan yang dialami dalam kesadaran kognitif atau keyakinan subjek tentang suatu objek

[74] *Ibid.*, Juz XII, hlm 58

[75] Lihat John Hospers. *An Introduction to Philosophical Analysis* (London: Rouledge, 1996), hlm 20-21

[76] (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 46-48. Istilah lain yang digunakan dengan pengertian yang sama adalah *tsalj ash-shadr*, *insyirâh al-hadr*, dan huma *'ninat al-qalb*. Peters dalam bukunya, *God Created Speech*, hlm. 49, menerjemahkannya dengan *tranquility of soul* (ketenangan jiwa) dan dengan pengertian yang sama Marie Bernand dalam *La Notion...*, hlm. 24, menerjemahkan dengan *tranqullite de l'âme*.





setelah proses memperoleh pengetahuan. Perubahan dalam kesadaran kognitif tersebut dalam contoh 'Abd al-Jabbâr adalah seperti perubahan kesadaran kognitif dari keyakinan tentang keberadaan Zayd di rumah atas dasar berita ke keyakinan tentang hal yang sama atas dasar penglihatan langsung (*musyâhadah*).[77] Dengan demikian *sukûn an-nafs* merupakan interiorisasi–meminjam terminologi psikologi–seluruh apa yang diserap subjek secara inderawi atau dinalar secara rasional ke dalam kesadaran subjektif setelah kriteria-kriteria yang dianggap sah terpenuhi.

Istilah *nafs* dalam ungkapan *sukûn an-nafs* merupakan *terminus technicus*, suatu problematika yang harus dipecahkan sebelum investigasi lebih lanjut. Istilah tersebut sebenarnya telah menjadi diskusi di kalangan *mutakallimûn*, sufi, dan para filsuf Islam. *Nafs* digunakan untuk menunjuk pada totalitas kesadaran manusia, yang mencakup pengertian *qalb* (hati)[78] sebagai substratanya dengan aktivitas-aktivitas interiornya (*afâl al-qulûb*).[79] Dalam konsep tentang manusia, manusia dibentuk dari dua unsur utama, yaitu bentuk (*shûrah*) dan struktur (*bunyah*).[80] Yang pertama tampak lebih pada aspek fisik, sedangkan yang kedua lebih ditekankan pada aspek psikis. Dalam literatur-literatur Islam klasik, berdasarkan keterangan al-Îjî dalam *al-Mawâqif*, istilah

[77] (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 46-47; *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 20-21.

[78] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 22.

[79] (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 90. 'Abd Al-Jabbâr membagi sepuluh perbuatan yang berada dalam batas kemampuan manusia (*al-maqdûrât*) kepada dua : (1) perbuatan-perbuatan anggota tubuh, yaitu *al-akhwân*, kecenderungan untuk gerak , mengarang, suara, dan rasa sakit, dan (2) perbuatan-perbuatan hati, yaitu, keyakinan, keinginan, rasa tidak senang, keraguan (*zhann*), dan menalar. Yang dimaksud dengan *al-akhwân* adalah berkumpul dan berpisah serta gerak dan diam. Lihat *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 111.

[80] Ibid., Juz XI, hlm 363. 'Abd Al-Jabbâr juga menyatakan bahwa manusia terdiri dari fisik dan roh (hlm. 335), esensi manusia adalah apa yang disebutnya sebagai "roh yang tak berstruktur" (*ar-rûh al-basîthah*, bukan tersusun dari beberapa unsur [*murakkab*] (hlm. 349).

*nafs* mengacu pada aspek penyempurna terhadap aspek fisik dan bersifat instrumental sebagai kemampuan menalar hal-hal yang universal atau menarik kesimpulan rasional.[81] Atas dasar ini, istilah *nafs* tentu lebih ditekankan pada aspek kedua, yang sering disebutnya sebagai struktur hati (*binyat al-qalb*)[82] yang menekankan dimensi akal manusia, meski beroperasi dalam totalitas kesadaran jiwa.

Kriteria *sukûn an-nafs* yang dinilai sebagai kriteria yang terlalu subjektif ini menimbulkan debat dan kritik,[83] baik dari penentang Mu'tazilah maupun dari kalangan Mu'tazilah sendiri. Isu-isu yang dimunculkan pada dasarnya sebagai berikut:

[81] Teksnya : *hiya kamâl awwal li jism thabiy haitsu ya'qli al-qulliyyât wa yastanbith bi ar-ra). Lihat 'Adhud ad-Din al-Èjî, al-Mawâqif fi 'Ilm al-Kalâm*, (Beirut : Âlam al-kutub, t.th.), hlm 229-230. Jika di kalangan filsuf Islam, akal dianggap sebagai organon atau instrumen berpikir, sebagaimana dipahami filsuf Yunani, pada 'Abd al-Jabbâr konsep akal sangat problematis dan tidak dipahami sebagai instrumen berpikir. Aktivitas berpikir diungkapkan istilah umum *nafs* sebagai sesuatu yang mengandung dimensi berpikir. *Qalb* dalam *nafs* sebagai alat untuk berpikir dan pusat kesadaran dalam konsep 'Abd al-Jabbâr mungkin sama dengan apa yang disebut Ibn Sina, filsuf sesamanya dengan *quwâ an-nafs an-nâthiqah* (daya jiwa yang digunakan untuk berpikir). Lihat Jamil Shalibâ, *Târikh al-Falsafat al-'Arabiyyah*, Cet.II (Beirut: Dâr al-kutub al-Lubnâni, 1973), hlm. 250.

[82] (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 220.

[83] Menurut G. Vajda, *"La Connaissance chez Saadia"*, dalam *Revue des Etudes Juives*, No. 126 (1967), hlm. 135, dari kalangan filsuf, konsep al-Fârâbi tentang pengetahuan yang valid dapat merupakan kritik terhadap kriteria yang dikemukakan oleh 'Abd al-Jabbâr, Hourani secara keliru memahami *sukûn an-nafs* sebagai "the deliberate and rational process which his mind goes through, contrasted with the unreflective process of the others". Lihat Lawrence V. Berman, "Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd Al-Jabbâr Book Review", dalam Stanford J. Shaw (ed), *International Journal of Middle East Studies*, Vol. VII, (1976), hlm. 59-87; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 134, hlm. 18; Machasin, "Epistemologi...," hlm. 18; J.R.T.M Peters, *God's Created Speech*, hlm. 50. Hourani, dengan begitu, tidak sepenuhnya keliru karena *sukûn an-nafs* (lihat penjelasan berikut) bukanlah kesadaran subjektif semata yang terlepas dari interaksi. Tetapi, kekeliruannya terletak pada pengetahuan dalam 'Abd Al-Jabbâr yang tidak selalu bersifat diskursif yang meniscayakan nalar.





a. Unsur fundamental yang membedakan antara "ilmu" dan non-ilmu. Menurut Abû 'Utsmân al-Jâhizh, penentang penting 'Abd al-Jabbâr dari tokoh Mu'tazilah sendiri, *sukûn an-nafs* menyebabkan kaburnya batas antara pengetahuan dengan ketidaktahuan (*jahl*), seperti ketika melihat air pada fatamorgana. Abû 'Alî, gurunya, yang menekankan asas "non-kontradiksi" (*nafy al-tanâqudh*) dalam pengetahuan, juga mengajukan kritik yang sama, meski memiliki segi-segi pandangan yang sama dengan 'Abd al-Jabbâr. Menurut *sukûn an nafs*—untuk membantah kritik tersebut—merupakan keadaan terakhir yang telah dikondisikan oleh *conditio sine quo non* yang sahih : (1) subjek yang melakukan persepsi inderawi maupun rasional (*idrâk*) memiliki perangkat keilmuan sabagai *frame* berpikirnya (*'aqil*); (2) ada beberapa *'illah* (sebab, *cause*) yang menghubungkan antara fenomena yang diamati, dan (3) tidak ada ketidakjelasan dalam proses tersebut. Proses perpindahan dari pengamatan tersebut ke kesadaran subjektif itu, menurutnya, adalah sesuatu yang jelas dan dapat dipercaya serta aspek-aspek (*wujûh*) yang menjadi kondisi terwujudnya pengetahuan harus rasional,[84] semisal kejelasan ketika seseorang melihat air, api, atau bumi dengan penyikapannya. Hal ini berjalan pada satu prinsip metodologi yang sama (*'alâ tharîqâh wâhidah*), yang mendasari verifikasi setelah itu. Proses inilah yang membedakan antara ilmu dengan asumsi (*zhann*) atau kesimpulan *a priori* (*tabkhît*).[85]

b. Stagnasi kegiatan keilmuan. Karena tolok ukur yang bersifat subjektif, *sukûn an-nafs* dikritik—demikian pengandaian 'Abd al-Jabbâr—sebagai penyebab stagnasi bagi kegiatan keilmuan (*fi'l al-ma'rifah*). 'Abd al-Jabbâr tidak menafikan kemungkinan

[84] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 34.

[85] *Ibid.*, hlm. 36.

hal itu jika didasarkan adanya sesuatu yang tidak jelas atau adanya motivasi-motivasi lain *(ad-dawâ')*.[86]

c. Kritik yang sangat mendasar yang diajukan terhadap kriteria ini adalah karena bertolak dari tolok ukur subjektif *(ar-rujû' ilâ an-nafs)*, *sukûn an-nafs* berbenturan dengan "asas non-kontradiksi", baik pada tingkat kesimpulan, sebagaimana ditegaskan Abû 'Alî, maupun pada tingkat metodologi, sebagaimana dikemukakan Abû Hâsyim. Argumen yang dikemukakan oleh 'Abd al-Jabbâr untuk membantah kritik ini pada dasarnya adalah sebagai berikut. *Pertama*, "asas nonkontradiksi" ilmu, menurutnya, kadang-kadang merupakan sesuatu yang bisa diperdebatkan dan bisa dibatah.[87] *Kedua*, berdasarkan rasionalisasi itu, kembali ke kesadaran subjektif *(ar-rujû 'ilâ an-nafs)*, membantahnya dengan tegas *(yufhasy al-qawl 'alayh)*, serta mengemukakan argumen-argumen penopang adalah suatu keniscayaan.[88]

Konsep 'Abd al-Jabbâr tentang ketenangan jiwa *(sukûn an-nafs)* dan prinsip "kembali ke kesadaran subjektif" *(ar-rujû 'ilâ an-nafs)* mendasari pandangannya tentang psikologi "keilmuan". Ketenangan jiwa merupakan kondisi final yang dialami subjek yang melihat terpenuhinya kondisi-kondisi objektifnya. Ketenangan

[86] *Ibid.*, hlm. 37.

[87] Asas "non-kontradiksi untuk mengukur kebenaran ilmu tidak ditolak sepenuhnya, sebagai konsekuensi logis dari kritiknya terhadap sofisme. Lihat Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, ed. Mahmûd al-Khudayrî dan Mahmûd Muhammad Qasim, hlm. 109-110. Asas "non-kontradiksi" atau hukum penyangkalan sebenarnya dikemukakan oleh Aristoteles sebagai prinsip objektivitas) dan hukum penyingkiranyang ketiga (bahwa antara dua pernyataan yang bertentangan tidak mungkin ada pernyataan ketiga). Lihat Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: Universitas Indonesia [UI] Press dan Tintamas, 1986), hlm. 124. Lihat juga kritik kalangan *mutakallimûn* terhadap prinsip-prinsip Aritoteles dalam 'Ali Sâmi an-Nasysyâr, Manâhij al-Bahts, hlm. 143-155.

[88] *Ibid.*, Juz XII, hlm 38-39.





jiwa hanya terjadi jika keyakinan *(i'tiqâd)* terbentuk oleh syarat-syarat diperolehnya pengetahuan secara sahih.[89] Oleh karena itu, ketenangan jiwa mesti bertolak dari kondisi objek yang rasional *(ma'qûl)*. Keyakinan yang muncul dari proses nalar, misalnya, meniscayakan ketenangan jiwa. Menurut 'Abd al-Jabbâr ketenangan jiwa merupakan kondisi kognitif yang berbeda yang dialami oleh subjek tentang keberadaan seseorang, misalnya, dengan melihatnya *(musyâhadah)* sendiri. Perubahan dalam kesadaran kognitif yang tidak dialami sebelumnya tersebut berbeda dengan kesadaran serupa tentang hal yang sama yang diperoleh hanya melalui berita. Dengan demikian, ketenangan jiwa terwujud jika ada kesesuaian, yang menjadi tolok ukur objektif pengetahuan, antara keyakinan dengan realitas objektifnya.[90] Secara psikologis, konsep *sukûn an-nafs* merupakan proses penyerapan, apropriasi, atau interiorisasi ke dalam kesadaran subjektif fakta-fakta objektif di luarnya sehingga konsep tersebut tidak lagi merupakan tolok ukur subjektif murni.

Dari pendefinisian *sukûn an-nafs* dan kritik serta sanggahan yang telah dikemukakan di atas, pelabelan kriteria ini sebagai "subjektivitas" tampak sangat problematis, terutama jika dihubungkan dengan kontras subjektivitas-objektivitas dalam wacana filsafat ilmu yang berkembang di Barat. David Bell,[91] misalnya, mencatat dalam sejarah tentang pergeseran makna objektivitas dan subjektivitas. Selama beberapa abad sebelum Kant–dalam tulisan-tulisan kalangan Skolastik, Descartes, Spinoza, Berkeley, dan lainnya–telah terjadi variasi makna: objektivitas direpresentasikan sebagai ide, representasi mental, atau isi suatu kesadaran. Descartes, khususnya, memaknai "subjetif" sebagai "realitas yang

[89] Machasin, "Epitemologi..., hlm. 44.

[90] *Ibid.*, hlm 45.

[91] David Bell, "Objective/Subjective", dalam Jonathan Dancy dan Ernest Sosa (eds.). *A Companion to Epistemology*, hlm. 312.

disebut oleh para filsuf sebagai aktual atau formal". Franz Brentano justru menafsirkan objektivitas (*Gegenstandichkeit*) sebagai sifat intrinsik dari sikap mental yang menekankan sisi intensionilitas-nya, yang mengilhami Husserl dan Alexius Meinong. Meski demikian, dalam tatanan ontologis–tidak ada pemisahan yang ketat antara subjek dan objek. Konsep 'Abd al-Jabbâr tentang ini juga harus dipahami dari sini.

"Subjektivitas" kriteria ini–jika harus diberi label demikian–tidak merupakan subjektivitas radikal, tidak hanya karena penolakannya atas skeptisisme (*as-Sûfisthâ'iyyah*) yang menjadi afiliasinya, tetapi juga karena alasan berikut:

*Pertama*, *sukûn an-nafs* meski berpusat sebagai pertimbangan akhir ('Abd al-Jabbâr menggunakan istilah *hukm*, bukan *itsbât* atau *tatsbît* [penetapan]) pada kesadaran individu (*al-'âlim*),[92] tetapi bertolak dari apa yang telah diketahui melalui "pembacaan" terhadap realitas yang diketahui (*al-ma'lûm*)[93] dengan kualifikasi yang dapat dipercaya dan shahih, menurutnya, sebagaimana dijelaskan: dalam kondisi tertentu (*hâl*), ada hubungan kausal (*'illah*) antara fakta-fakta, tidak ada kesamaran, dengan wajah yang *ma'qûl*, dan sebagainya. Oleh karena itu, "objektivitas" subjektivitas kriteria ni secara ringkas dijelaskan dengan hubungan kausal *ma'nâ-sukûn an-nafs'ilm*. Meskipun merupakan bagian dari keyakinan subjektif, *ma'nâ* baru diperoleh dari interaksi subjek (baca: ide) dengan realitas yang diketahui sehingga sampai pada tingkat memuaskan, atau sampai pada tingkat "alasan cukup" (*raison suffisante*) dalam istilah Leibniz.

[92] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 20

[93] *Ibid.*, hlm 30. Peters, God's Created Speech, hlm. 50, karena terlalu menekankan pengetahuan dalam konsep 'Abd al-Jabbâr sebagai pengalaman dalam (*inner experience*) manusia, seacara keliru menganggap *sukûn an-nafs* merupakan kriteria subjektif yang tidak memiliki hubungan langsung dengan apa yang diketahui (*'ilm, ma'lum*).





*Kedua*, berdasarkan keterkaitan ide dan realitas tersebut, pandangan 'Abd al-Jabbâr ini akan diidentifikasi dengan dua arus utama pandangan tentang subjektivitas dalam epistemologis, yaitu realisme epistemologis berpendapat bahwa kesadaran menghubungkan saya dengan apa yang lain dari saya. Sedangkan idealisme epistemologis berpendapat bahwa setiap tindakan mengetahui berakhir dalam suatu ide, yang merupakan suatu peristiwa subjektif murni.[94] Meski menegaskan dengan *sukûn an-nafs* tentang kesadaran sebagai penghubung antara saya dan yang di luar saya, 'Abd al-Jabbâr menolak apa yang ada di luar saya sebagai realitas final karena tidak shahihnya bertolak dari realitas empiris *an sich* (*i'timâd 'alâ mujarrad al-wujûd*).[95] Sebaliknya, meski bertolak dari pandangan tentang ilmu sebagai genus keyakinan dan berakhir pada *sukûn an-nafs*, dengan kriteria korespondensial (*'alâ mâ huwa bih*) pandangan 'Abd al-Jabbâr berbeda dengan idealisme.

## C. Sumber-sumber Pengetahuan

### 1. Konsep *'Aql*

Islamisis di abad ke-20, tegas A. Kevin Reinhart[96] dalam *Before Revelation*, dengan mengutip W.C. Smith, sering keliru dalam memahami konsep *'aql* di kalangan Mu'tazilah. Kesalahpahaman tersebut juga disebabkan oleh kuatnya simbolisme istilah, semisal *reason* dan *intellect* di abad ke-18 dan sesudahnya,

[94] Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge*, saduran P. Hardono Hadi, hlm. 35.

[95] ( Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 205.

[96] A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*: *The Boundaries of Muslim Moral Thought*, (New York: State University of New York Press, 1995), hlm. 151. Di kalangan heresiografer Asy'ariyyah informasi mengenai konsep Mu'tazilah tentang *'aql* juga masih kurang. Di kalangan *mutakallimûn*, al-Hârits ibn Asad al-Muhâsibi tampaknya merupakan orang pertama yang secara mendalam membahas tentang hakikat *'aql*. Lihat karyanya, "Risalah fi Ma'riyyat al-'Aql, dalam Husayn al-Qûtili, (ed.), *Al-'Aql wa Fahm Al-Qur'an*, Cet. I (Beirut: Dâr al-Fikr, 197/1391).

baik di Barat maupun di dunia Islam. Meskipun demikian, intelektual Barat dan Timur serta para heresiografer sepakat bahwa *'aql* menempati posisi sentral dalam epistemologi Mu'tazilah, baik cabang Bashrah maupun Baghdad.

'Abd al-Jabbâr sebagai tokoh Mu'tazilah Bashrah, karena bertolak dari diskusi tentang *taklîf*, mendefinisikan *'aql* sebagai seperangkat ilmu tertentu sebagai kriteria kesempurnaan intelektual.[97] Pendefinisian tersebut agaknya merupakan representasi pandangan Abû 'Alî yang mendefinisikan *'aql* dengan pengetahuan.[98] Atas dasar ini, Bernand berkesimpulan bahwa konsepi *'aql* sebagai sesuatu yang diketahui merupakan karakter epistemologi Mu'tazilah secara umum, suatu hal yang bertentangan dengan konsep akal menurut filsuf yang dipandang sebagai instrumen (*organon*),[99] meski tidak sepenuhnya kasar.

'Abd al-Jabbâr dengan tegas menolak konsep *'aql* sebagai instrumen, substansi (*jawhar*), alat indera, atau kemampuan, kecuali atas dasar perluasan makna atau perumpamaan (*tasybîh*) karena hal itu, menurutnya, berimplikasi pada terjadinya perubahan (bertambah-berkurang) pada *'aql*.[100] Fondasi teologis yang mendasari konsep ini adalah keyakinannya tentang kesamaan manusia dalam kapasitas akal untuk memperoleh pengetahuan *dharûrî*.[101] Dengan demikian, *'aql* tidak mengandung kemampuan atau kapasitas mental sebagaimana kata "rasio" dimaknai.

Di abad ke-19, kata "rasio", seperti dalam formulasi Adam Ferguson, misalnya, diartikan sebagai "*...powers of discernment*

[97] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 375.

[98] Al-Asy'arî, *Maqâlat al-Islamiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, Cet II, (Cairo: Makabat an-Nahdhat al-Mishriyyah, 1969/1389), hlm. 480-481.

[99] A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*, hlm. 151

[100] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 378-380.

[101] *Ibid.*, hlm. 380.





*or his intellectual faculties which ynder the appellation of reason...refer to the objects around him either as thay are subjects of more knoeledge or as they are subjects of approbation or censure.*"[102] *'Aql* merupakan basis bagi segala sesuai yang diketahui. Akan tetapi, meskipun pengetahuan tersebut merupakan hasil dari kesempurnaan dan hasil interaksi terhadap dunia eksternal, *'aql* merupakan potensi yang diciptakan Tuhan dalam kemampuan. Dengan demikian, *'aql* bukanlah merupakan upaya referensial terhadap sesuatu yang sudah diketahui sepenuhnya, melainkan respons terhadap kondisi atau fenomena di sekelilingnya. Oleh karena itu, *'aql* bersifat perseptual, baik terhadap sesuatu yang sesuai dengan *compos mentis* dan pengetahuan langsung (*dharûrî*) maupun yang memerlukan refleksi dan nalar (*iktisâbî*). *'Aql* sendiri yang merupakan sejumlah pengetahuan berada dalam lingkup yang terbatas. Tidak semua pengetahuan dapat diketahui *'aql*. Hanya sejumlah kecil yang diketahui oleh manusia karena keutamaannya sebagai makhluk yang berpikir.

Dengan uraian di atas, kita menarik dua garis yang ingin dihubungkan 'Abd al-Jabbâr. *Pertama*, sebagaimana dikemukakan, dalam konteks *taklîf* dan kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*) tampak penekanannya bahwa manusia memiliki potensi yang sama. *Kedua*, 'Abd al-Jabbâr masih berada dalam wilayah *al-'aql al-bayânî.*

Atas dasar ini, dapat diidentifikasi adanya paralelitas konsep *'aql* 'Abd al-Jabbâr dengan konsep *'aql* dalam penjelasan al-Fârâbî (870-950), yang hidup sebelum masa 'Abd al-Jabbâr, dalam *Risâlah fî al-'Aql*. Dalam teori inteleksi, proses memperoleh pengetahuan dua tingkat pertama intelek di antara enam intelek dalam

[102] Lihat G.J. Warnock, *"Reason"*, dalam Paul Edwards (ed), *The Encyclopaedia of Philosophy*, Vol. VII (New York : Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press London: Collier Macmillan Publisher, 1972), hlm. 83-85.

hierarki al-Fârâbî mendapatkan penekanan yang sama. *Pertama*, intelek potensial (*al-'aql bi al-quwwah*), sebagaimana juga ditegaskan 'Abd al-Jabbâr, merupakan potensi manusia untuk memperoleh pengetahuan, termasuk pengetahuan tentang kewajiban moralitas (*al-tahsîn wa at taqbîh al-'aqlî sebagai at-taklîf al-'aqlî*).[103] Fakhry menyebut jenis intelek seperti itu dengan phronesis (kebijaksanaan atau pemahaman) Aristoteles yang berkaitan dengan potensi manusia mengetahui kebaikan moral, yang dalam konsep al-Fârâbî disebut *ta'aqqul*.[104] *Kedua*, intelek aktual (*al-'aql bi al-fi'l*) yang oleh sendiri disebut sebagai tingkat intelek yang digunakan oleh para teolog dialektikus skolastik (*mutakllimûn*) yang tekanannya pada fungsi proskriptif (penolakan) dan prekriptif (penentuan), yang sering diungkapkan dengan parafrase *in qâla qâ'il (un)..., qîla lahu*, suatu model intelek kualitas afirmasi positif dan dismissif (penolakan).[105] Dua tingkatan intelek dalam konsep al-Fârâbî tersebut memiliki pengertian yang sama dengan *'aql* dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr, yaitu sebagai potensi yang dimliki oleh semua manusia karena fitrahnya dan intelek dalam terapan teolog yang masih secara kuat mengikatkan diri dalam nalar teks. Pada tingkatan berikutnya (tiga sampai enam) dalam konsep intelek al-Fârâbî, nalar yang dilakukan oleh *'aql* adalah nalar spekulatif-filosofis. 'Abd al-Jabbâr tidak sampai pada konsep *'aql* sebagai potensi yang dimiliki semua manusia secara universal, Fakhry mengidentikkannya dengan *common sense*. Reinhart menyebut mengidentikkannya dengan *common sense* dengan pengertian istilah yang kita maknai sehari-hari (nalar sehat)

[103]Lihat, 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 371 dst., "Fast fi Hajat al-Mukallaf ilâ al-'Aql wa al-'Ilm li Yahsun Taklifuh". Bahasan lebih lanjut akan dikemukakan pada bab IV.

[104]Ibrâhîm Madkûr, *Abû Nashr al-Fârâbî fi az-Zikra al-Alfiyyah li Wafatih 940 M*, (Cairo: al-Hay'at al-Mishriyyat al-'Âmmah li al-Kitâb, 1983/1403), hlm. 201.

[105]Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, (New York dan London, Routledge, 1992), hlm. 46-54.





dan dalam pengertian *common notion* yang digunakan oleh Stoa dengan ungkapan *koinai ennoiai*. Ada pengetahuan-pengetahuan yang dapat diketahui oleh manusia matang (tidak sakit pikiran, di bawah umur, dan sebagainya).[106] Sejarah perkembangan pengertian *'aql* di kalangan masyarakat Arab pra-Islam, menurut Toshihiko Izutsu, juga masih mengandung pengertian itu.[107]

Dengan uraian di atas dapat dikontruks pengertian *'aql* dalam pengertian sebagai berikut: *pertama*, *'aql* yang dimaksud, sebagaimana tampak dari definisi yang dikemukakannya, adalah dengan sejumlah ilmu tertentu. Pengertian ini ditegaskannya sendiri. *Kedua*, meski demikian, 'Abd al-Jabbâr juga tidak menolak pengertian *'aql* sebagai sumber pengetahuan. Ambiguitas yang tampak, sebagaimana dinyatakan Nashr Hâmid Abû Zayd,[108] adalah (1) antara *'aql* sebagaimana ilmu-ilmu (produk) dan *'aql* sebagai instrumen berpikir manusia (proses), (2) *'aql* dalam konsep 'Abd al-Jabbâr oleh Abû Zayd diartikan lebih sebagai pengetahuan-pengetahuan *dharûrî* yang, menurut 'Abd al-Jabbâr, harus digunakan untuk untuk memahami masalah-masalah yang sebenarnya memerlukan nalar diskursif, seperti kebaikan moralitas dan kewajiban *taklîf*. Ambiguitas yang tampak tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

*Pertama*, 'Abd al-Jabbâr menolak penyebutan *'aql* sebagai "instrumen" (*âlah*) berpikir karena istilah *âlah* dari segi bahasa berkonotasi sebagai sesuatu yang fisikal. Ia sama sekali tidak menolak jika istilah tersebut dianggap sebagai perluasan makna yang digunakan dengan pengertian sebagai sesuatu yang memungkinkan manusia memperoleh pengetahuan, sebagai

[106]A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*, hlm. 152-153.

[107]Lihat lebih lanjut dalam Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (New Hampshire: Ayer Company Publishers, Inc, 1987), hlm. 65-67, 211, 214, dan 231.

[108]Nashr Hâmid Abû Zayd, *Al-Ittijâh al-'Aqlî*, hlm. 65.

"instrumen". Di kalangan filsuf, konsep *reason* dan *intellect* sebenarnya juga tidak dimaksudkan sebagai sesuatu yang fisikal.[109] Oleh karena itu, perbedaan tersebut lebih bersifat redaksional, bukan substansial, meski pemaknaan *'aql* sebagai seperangkat ilmu menjadi perbedaan yang jelas dibandingkan konsep filsuf. Begitu juga penyebutan *'aql* sebagai "alat indera" (*al-hâssah*) berkonotasi, menurutnya, sangat fisikal, kecuali dengan pengertian di atas. Ia mengungkapkan:

فلما من قال في العقل: إنه حاسه فقو له يبطل بما قد مناه لإن الحاسه يعبر بها عن جنس مبنى بنية مخصوصة كبنية العين والأذن. وذلك لايصح في الأعراض, وإن اراد بذالك أن بالعقل يتوصل إلى تحصيل العلوم عن النظر والإستدلال فيو صف لذالك بأنه حاسه تشبيها له بالحواس التى تدرك بها الأمور, وتعلم عندالإدراك فقد أصاب المعنى وأخطا في اللفظ. 110

*Kedua*, ilmu-ilmu yang disebut dengan istilah *'aql* tidak diberikan batasan secara kuantitas, tetapi karakteristiknya. Dua hal yang ingin dikondisikan 'Abd al-Jabbâr, dari perspektif teologis sebagai alasan yang cukup untuk pembebanan (*taklîf*) karena kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*) dan dari perspektif epistemologis sebagai *frame work*. Dari perspektif terakhir ini, terjadi interkoneksi antarilmu sehingga sebagian ilmu bisa dijelaskan dengan ilmu yang lain dalam suatu kesatuan kerja metodologi, seperti interkoneksi ilmu cabang (*far'*) dengan ilmu induk (*ashl*), atau antara konkret (*al-jalîy*) dan yang abstrak (*al-khafîy*). 'Abd al-Jabbâr menjelaskannya sebagai berikut:

والأصل في ذلك أن الغرص بالعقل ليس هو نفسه, وإنما يراد يتوصل به إلي اكتساب العلوم والقيام بما كلف من الافعال, فلا بد من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ويؤدي ما وجب عليه من الأ فعا ل , وما تسلم معه هذه العلوم. وما يكون أصلا لهذه العلوم ويجري مجراه في الجلاء؛ لأن العلوم يتعلق بعضها ببعض لخلال منها أن الطريق الواحد قد يجمعها. فمتى جمع العلوم الطريق الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بسائرها. ومنها أن بعضها قد يترتب علي بعض ويكون أصلا له, حتي لا يصح حصول الفرع إلا مع الاصل. ومنها أن الخفي منه يجري مجري الفرع علي الجلي, وإن لم يكن فرعا عليه في الحقيقة؛ لأنه لو لم يخطر ببا له من العلوم الجلية لم يمتنع الا يحصل له العلم الخفي. 111

[109]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 378.

[110]*Ibid.*, hlm. 378.

[111]*Ibid.*, hlm 379-380.





*'Aql*, menurut 'Abd al-Jabbâr, dapat mengetahui objek-objek yang sederhana maupun objek yang meniscayakan nalar yang lebih kompleks. Pengetahuan tentang objek-objek yang kompleks dibangun*'aql* melalui pendasaran pada objek-objek yang sederhana yang "aksiomatik". *'Aql* semula mengetahui segala sesuatu malalui fenomena fisikal, semisal ketidakmungkinan bertemunya paradoks antara *qadîm* dan *muhdats* (baru), wujud dan bukan wujud, ketidakmungkinan berada pada dua keterkumpulan (persamaan dan perbedaan). Hal itu, tegasnya, merupakan sesuatu yang konstan bahwa *'aql* dapat selalu mengetahui suatu objek disifati (*mawshûf*) dengan suatu sifat atau tidak;[112] suatu substansi dipahami melalui aksiden-aksiden yang melekat padanya yang dapat diketahui *'aql*. Pengetahuan tentang fenomena fisikal sederhana tersebut, misalnya, menjadi fondasi bagi pengetahuan dalam kesimpulan bahwa *jism* (realitas fisik yang tak "hidup" dalam pengertian *kalâm*) dan aksiden-aksiden (*a'râd*) adalah baru (*muhdats*). Suatu premis yang dibangun tersebut menjadi basis bagi argumen diskursif dan mendalam untuk membantah pandangan antropomorfisme (*mujassimah*). Begitu juga *'aql* dapat mengetahui keadaan makhluk "hidup" sebagai pengetahuan sederhana ke pengetahuan yang lebih kompleks tentang keterkaitan manusia dengan tindakan dan sifat-sifat khusus yang dimilikinya.[113] Bahkan, *'aql* merupakan sumber pengetahuan tentang persoalan teologi spekulatif[114] dan kewajiban moral sebelum datangnya wahyu (*qabl warûd asy-syar'*).[115]*'Aql*, misalnya, dapat

[112]*Ibid.*, hlm.378.

[113]*Ibid.*

[114]Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras & Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981), hlm 95 dan 103. Ia mengungkapkan: "We can not deny the Mu'tazilites one salutery consequnce of their work: they were the ones who brought'aql, reason, to bear upon questions of belief".

[115]*Ibid.*, hlm.91. Lihat lebih lanjut George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, bab II.

mengonstruksi suatu tindakan moral dalam pernyataan sintetis (*moral assesment*) atas dasar kelayakan pujian atau celaan (*istihqâq al-madhi istihqâq adz-dzamm*), suatu hal yang, menurut Reinhart, dapat mengantarkan kita pada kesimpulan tentang epistemologi moral Mu'tazilah sebagai "fenomenal".[116] Dalam hierarki argumen-argumen keagamaan, 'Abd al-Jabbâr menempatkan argumen *'aql* pada tingkatan pertama sebelum wahyu. Dalam *Syarh*, setidaknya, ada dua alasan yang mendasarinya, yaitu bahwa Al-Qur'an sendiri, menurutnya, bukan merupakan argumen bagi diinya (*self-evident*), kecuali jika dijelaskan rasionalitasnya melalui *'aql*.[117] Hal ini berarti bahwa *'aql* sebagai sumber pengetahuan menjadi sangat penting dalam epistemologi 'Abd al-Jabbâr dan Mu'tazilah umumnya. Sumber-sumber lain pengetahuan baru menjadi sumber jika dikonstruksi oleh *'aql* manusia.

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa konsep *'aql* sebagai pengetahuan, atau pengetahuan-pengetahuan *dharûrî*, sebagaimana dinyatakan Abû Zayd, harus dipahami sebagai titik tolak bagi investigasi untuk memperoleh pengetahuan lain sehingga pada dasarnya konsep *'aql* sebagai "produk" (pengetahuan *dharûrî*) dan "instrumen" atau "proses" keduanya bisa dijelaskan. Dalam konteks pertama, Louis Gardet dan G.C Anawati[118] menerjemahkan

[116]A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*, hlm. 153.

[117]*Pertama*, 'Abd al-Jabbâr bertolak dari distingsi yang dibuatnya antara yang "pokok" (*ashl*) dan yang "cabang" (*far*). Pengetahuan tentang Allah dengan argumen rasional, tegasnya, merupakan pokok sehingga argumen akal menempati posisi awal. Oleh karena itu, menempatkan Al-Qur'an dalam posisi awal–yang tanpa penjelasan rasionalitasnya–adalah berargumen dengan yang "cabang" untuk menjelaskan yang "pokok", suatu hal yang keliru. *Kedua*, Al-Qur'an statusnya sebagai hujjah jika dapat dipastikan atau dijelaskan secara rasional sebagai kalâm Allah yang Mahaadil dan Bijaksana tidak berdusta, dan tidak mungkin berdusta. Pengetahuan tentang ini merupakan cabang dari pengetahuan tentang keesaan dan keadilan (*at-tawhîd wa al-'adl*) Allah. Lihat (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 88.

[118]"Le *'aql* en tout cas se prendra an kalam comme. l'ensemble des connaissnces rationalies néccessaires évidentes de soi, disons, si l' on, veut, les principes





*'aql* dalam kultur Arab secara umum sebagai pengetahuan-pengetahuan rasional pasti atau "prinsip-prinsip awal" (*les principes premiers*) sebagai titik tolak nalar atau *istidlâl*, sebagaimana dalam pengetahuan diskursif. Jika benar konsep *'aql* menurut 'Abd al-Jabbâr diterjemahkan dengan *common sense*,[119] tentu harus dipahami dengan pengertian ini.

## 2. Pengetahuan Dunia Eksternal

Di kalangan *mutakallimûn*, sebagaimana dicatat al-Asy'arî dalam *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, setidaknya terjadi polarisasi pendapat tentang kredibilitas pengetahuan inderawi menjadi tiga belas pendapat, termasuk pendapatan an-Nazhzhâm, Bisyr al-Mu'tamir, tokoh Mu'tazilah Baghdad, al-Iskâfî, Abû al-Husayn ash-Shâlihî, dan *Ahl an-Nazhar* (pendukung nalar).[120]

Menurut 'Abd al-Jabbâr, pengalaman tentang dunia eksternal yang empiris dan sensual merupakan sumber pengetahuan yang

premiers". Gardet dan Anawati mencatat bahwa istilah *'aql*–yang berkaitan dengan pelbagai aliran pemikiran tentang hakikat menusia–yang berkembang dalam kalâm bukanlah istilah Al-Qur'ân. Aliran emanasionisme di kalangan Syi'ah dan pemikiran-pemikiran lain yang berkecenderungan ke arah itu berupaya menyatukan makna *'aql*, *qalb* (hati), dan roh dalam suatu konsep utuh tentang mereka, mempunyai andil dalam hal ini. Lihat Louis Gardet dan G.C. Anawati, *Introduction a la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée* (Sorbone: Libraire Philosophique J. Vrin, 1981), hlm 345-364 (IV. La raison), terutama bahasan "B. En Islam" (hlm. 347). Gardet dan Anawati agaknya ingin menegaskan bahwa konsep *'aql* sebagai ilmu *dharûrî* yang menunjukkan pergeseran dari konsep rasionalitas ke konsep *'aql* Al-Qur'an adalah hasil persentuhan Mu'tazilah dengan Syi'ah, sebagaimana pada 'Abd Al-Jabbâr sendiri.

[119]Dalam kultur Arab umum, istilah *'aql* diklasifikasikan secara hierarkis pada empat macam: (1) *al 'aql al-âdl* (*common sense*) sebagai fitrah atau poteni berpikir; (2) *al-'aql al-'ilmi* (model berpikir deduksi, induksi, dan penggabungan keduanya; (3) *al-'aql al-fanni* (estetik); dan (4) *al-'aql al-falsafi*. Lihat èpâ, raison, reason, Vemunt", dalam Ma'in Ziyâdah (ed.), *Al-Mawsû'at al-Falsafiyyat al-'Arabiyyah*, Cet. I, Vol. II, (Cairo: Ma'had al-Inmâ al-'Arabî, 1986), hlm 596-602. Konsep *'aql* 'Abd al-Jabbâr, setidaknya, sampai pada level ke dua.

[120]Lihat Abû al-Hassan al-Asy'arî, *Maqâlat al-Islamiyyîn*, Juz II, ed. Muhammad Muhyl ad-Dîn 'Abd al-Hamîd, (Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, 1990/1411), hlm. 79-82.

tak terbantah. Istilah kunci yang digunakannya, *mudrakât* (dari *idrâk*), sebenarnya digunakan untuk objek-objek yang dipersepsi secara inderawi maupun secara rasional. Akan tetapi, *mudrakât* lebih ditekankan pada objek-objek empiris sensual sehingga mencakup pengertian *musyâhadât* (objek-objek yang dilihat). Objek-objek empiris sensual (*mudrâkât*), sebagaimana dijelaskan dalam *Syarh*,[121] mencakup tujuh hal, yaitu warna, rasa, bau, rasa dingin, panas, rasa sakit, dan suara, yang semuanya menjadi objek serapan panca indera manusia. Pengalaman dunia eksternal–*impression* dalam istilah Hume atau sensasi menurut Locke–merupakan sumber pengetahuan manusia. Hal ini dapat dipahami, antara lain, dari penekanannya pada hal-hal berikut:

*Pertama*, etika membahas tentang kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*), 'Abd al-Jabbâr menekankan bahwa ilmu, menurutnya, harus dibangun dari pengetahuan tentang realitas fisikal yang di sebutnya sebagai "fondasi ilmu" (*ashl li al-'ilm*).[122] Atas dasar ini, pandangan para pendukung teori *hayûlâ* (*ashhâb al-hayûlâ*)[123]

[121]( Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 92. Peters dan Hourani menerjemahkan *idrâk* dengan persepsi. Lihat, *God's Created Speech*, hlm. 93; *Islamic Ratinalism*, hlm. 20. *Idrâk* memiliki beberapa makna sesuai dengan konteks kalimat: "dewasa" (manusia), "masak" (buah), dan "melihat" jika disertai ungkapan "al-bashar" (penglihatan). Lihat lebih lanjut *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 233-234.

[122]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 67.

[123]Kata hayûlâ berasal dari bahasa Yunani (*matter*, materi) sebagai lawan (*form*, bentuk), yang dalam bahasa Arab umumnya disebut dengan *mâddah* atau *'unshur*. Istilah tersebut mulai diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada abad ke-39 dan ke-4/10. Menurut Louis Gardet, di kalangan *mutakallimûn* istilah tersebut baru digunakan oleh kalangan Asy'ariyyah Mâturdiyyah untuk membantah tesis kalangan Mulhidah. Di kalangan para filsuf sendiri, perbedaan konsepsi terjadi tentang istilah tersebut, seperti pada Abû Bakr ar-Râzî, kalangan emanasionis Syi'ah, atau pada ikhwân ash-Shafâ. Ibn Sinâ, filsuf Islam yang semasa dengan 'Abd al-Janbbâr, mempunyai konsepsi– berdasarkan penjelasan Fakhr ad-Din ar-Razî–bahwa benda fisik (*body*) terdiri dari materi (*hayûlâ*) dan bentuk (*form*). Oleh karena itu, kritik *mutakallimûn* adalah kritik terhadap hylemorphisme Aristoteles. Lihat Louis Gardet, "Hayûlâ", dalam *Encyclopaedia of Islam*, Juz III, New Edition,(Leiden: E.J. Brill, 1971), hlm 328-330. Hal ini tampak bertentangan





dibantah karena pendasaran yang mereka pijak adalah sesuatu yang abstrak dan tidak empiris (*ghâ'ib ghayr hâdhir*).[124] "Aksioma" bahwa pengetahuan harus bertolak dari realitas empiris diperkuatnya dengan kutipan pandangan Abû Hâsyim, gurunya, dalam, *al-Baghdâdiyyat*[125] bahwa *idrâk* (persepsi), termasuk penginderaan, merupakan metode memperoleh pengetahuan, meskipun hal itu bukan merupakan kondisi yang cukup untuk memvalidasi suatu pengetahuan. Oleh karena itu, meski tergantung pada kondisi subjek yang harus *'âqil*, pengetahuan tentaang objek-objek empiris sensual menjadi kondisi yang harus ada (*conditio sine qua non*) bagi keberadaan ilmu-ilmu lain, seperti halnya dalam formula "pengetahuan tentang *madlûl* (objek yang ditunjuk, *signified*) tergantung pada pengetahuan tentang sifat *dilâlah* (penunjukan)".[126]

*Kedua*, ketika menolak skeptisisme epistemologis yang menganggap fakta-fakta empiris inderawi merupakan mimpi orang tidur yang tidak memiliki realitas atau kebenaran, 'Abd al-Jabbâr memang menegaskan bahwa indera (baca : sensasi) hanya bisa melaporkan bahwa suatu objek ada seperti realitas objektifnya (*'alâ mâ huwa 'alayh lidzâtih*), tidak memberikan keputusan apa pun, yang sesungguhnya kembali ke subjek.[127] Akan tetapi, ketika menjelaskan keseteraan substansi (*tamâtsul al-juwâhir*) sehubungan dengan penegasian *tasybîh* (penyerupaan) dan menyatakan bahwa *idrâk* tidak mungkin mengetahui suatu objek sebagaimana adanya, *hudûts* (baru), maupun bergerak sekaligus, kecuali melalui sifat paling khusus objek tersebut, 'Abd al-Jabbâr menya-

dengan sasaran kritik, 'Abd al-Jabbâr bahwa *ashhâb al- hayûlâ* adalah kelompok yang menafikan realitas fisik. Dalam hal itu, *hayûlâ* yang dipahami oleh 'Abd al-Jabbâr barangkali adalah bentuk (*form*), yaitu aspek eksternal dari suatu realitas fisik.

[124]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 383.

[125]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 60.

[126]*Ibid.*, Juz XII, hlm. 60-61.

[127]*Ibid.*, Juz XII hlm.55-56.

takan bahwa kita kadang-kadang dalam proses *idrâk* dapat mengetahui bahwa suatu objek adalah ada, meski *idrâk* tidak terkait dengan sifat tersebut. Karena tidak mungkin diketahui tanpa keberadaan objeknya, sifat tersebut baru diketahui jika keberadaan objeknya diketahui sebelumnya.[128] Dengan penjelasan tersebut, 'Abd al-Jabbâr sebenarnya ingin menyatakan bahwa ada dimensi-dimensi objek yang tak tersentuh oleh indera manusia sehingga selalu terjadi *reductio ad absurdum*. Tetapi, hal itu tidak berarti bahwa pengalaman indera manusia sama sekali tidak bisa menyampaikan sesuatu yang riil dari objek ke kesadaran kognitif kita.

*Ketiga*, ketika mengkritik pandangan relativis (*ashshâb at-tajâhul*), di mana pandangan relativitas berimplikasi pada penerimaan prinsip "keserbabolehan" (*at-tajwîz*) bahwa apa yang dilihat sebagai hitam mungkin menjadi putih, suatu pengandaian yang kontadiktif dengan kenyataan. 'Abd al-Jabbâr berargumen bahwa keyakinan subjek tidak akan berpengaruh terhadap keadaan objek.[129] Oleh karena itu, 'Abd al-Jabbâr berkesimpulan:

كما نعلم سكون النفس الي المدركا ت فيجب ان نقضي بصحته و ان خولفنا فيه كما قضينا بصحة علينا با المشا هدات مع خلا ف السوفسطا نية [130]

"Abd al-Jabbâr sangat meyakini reliabilitas pengetahuan perseptual. Apa yang kita ketahui melalui persepsi inderawi selalu merupakan objek-objek partikular (*mufashshal*),[131] pengetahuan langsung (*dharûrî*) yang tidak mungkin dihilangkan dari kesadaran manusia. Pengetahuan jenis ini tidak memerlukan bukti karena akhir dari suatu bukti merupakan upaya menghubungkan proposisi yang harus dibuktikan dengan fakta yang perseptual (*mudrak*). Di samping itu, pendasaran teologis dari reliabilitas sumber pengetahuan ini adalah (1) pengetahuan perseptual, menurutnya, berbeda dengan pandangan tokoh-tokoh Mu'tazilah lainnya, merupakan perbuatan Tuhan secara initiatif (*ibtidâ'an*) yang tidak memerlukan pengondisian sebelumnya untuk memperolehnya,[132] dan (2) pengetahuan yang sebenarnya merupakan pengetahuan prinsipil tentang dunia fisika, semisal penetapan aksiden-aksiden pada suatu objek dan kebaruannya, serta keterkumpulan dan keterpisahan, merupakan prinsip argumen logika bagi doktrin *tawhîd*.[133]

Persepsi sebagai pengalaman manusia dan sebagai sumber pengetahuan dapat diklasifikasikan pada dua kategori :[134] (1) persepsi terhadap fakta-fakta dunia eksternal, di mana data materiil dipersepsi dengan panca indera, dan (2) persepsi internal manusia, "menemukan dirinya" (*wajad nafsah*) dalam istilah 'Abd al-Jabbâr, atau persepsi introspektif dalam istilah Hourani. Berbeda dengan yang pertama, kategori kedua sebenarnya merupakan tahap awal pengetahuan rasioanl dari dalam diri manusia.

Karena terjadi interrelasi keduanya, di sini dikemukakan pemerian kedua singkat. 'Abd al-Jabbâr menganggap persepsi introspektif sebagai evidensi paling jelas bagi kebenaran pengetahuan. Setiap manusia memiliki potensi untuk memperoleh pengetahuan malalui pengalamannya sendiri. Contoh-contoh sederhana yang dikemukakan adalah bahwa kita memiliki kemampuan untuk bertindak; bahwa jiwa kita dalam keadaan puas (*sukûn an-nafs*), kita merasa sakit, panas, atau dingin, dan bahwa "berpikir merupakan observasi terhadap keadaan objek dan komparasi antara objek

---

[128]*Ibid.*, Juz XII hlm.61-62.

[129]*Ibid.*, Juz XII hlm.48. Uraian lebih lanjut tentang hal ini dikemukakan dalam bahasan tentang kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap skeptisisme.

[130]*Ibid.*, Juz XII hlm. 72.

[131]*Ibid.*, hlm. 66.

[132]*Ibid.*, Juz XII hlm.59.

[133]Nashr Hâmid Abû Zayd, *Al-Ittijâh al-'Aqlî*, hlm. 64.

[134]George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 21.

tersebut dengan objek lain, atau komparasi antara suatu peristiwa dengan peristiwa lain, atau komparasi antara suatu peritiwa dengan peristiwa lain", dan bahwa nalar berbeda dengan keadaan (*ahwâl*) pikiran lainnya, misalnya perbedaan antara keyakinan dan kehendak. Atas dasar ini, persepsi introspektif sebenarnya merupakan upaya memfungsikan *'aql* untuk menyerapkan data pengalaman internal sehingga terjadi proses pemilahan dan perbandingan.

### 3. Otoritas *Khabar*

Menurut Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, epistemologi *bayânî*, termasuk epistemologi *kalâm*, bertolak dari "teks" yang identik dangan *khabar* sabagai otoritas (*sulthah*), yaitu warisan pemikiran yang ditransmisikan oleh generasi belakang dari generasi terdahulu. Sebagai karakter distingtif yang membedakan dari epistemologi Barat, problematika yang mendasar dari epistemologi yang dilontarkan oleh wacana epistemologi Islam tentang *khabar* bukanlah problematika benar-salah secara logik, melainkan problematika "kemungkinan sahih" (*ash-shihah*)[135] dan "status" (*al-wadh'*). Hal itu karena *khabar* sebagai otoritas referensial terkait dengan problematika hubungan antara "ungkapan" (*lafzh*, dalam perspektif bahasa dan *nahwu*) dan "makna" (*ma'nâ*, dalam perspektif fiqh dan *kalâm*).[136] Oleh karena itu, epistemologi Islam abad tengah menunjukkan keterkaitan antara *khabar* di satu sisi dan sumber-sumber pengetahuan di sisi yang lain.

Menurut 'Abd al-Jabbâr, *khabar* adalah sumber pengetahuan, meski kebiasaan (*âdah, habitus*) mempunyai andil dalam proses pertimbangan kebenarannya.[137] Bagian-bagian akhir dari

[135]Dalam epistemologi *bayânî* model *kalâm*, termasuk epistemologi 'Abd al-Jabbâr sihah diidentifikasikan dengan istilah-istilah *jawâz*, *imkân*, dan *ibâhah/sihah* (dalam fiqh) sebagai sesuatu yang mungkin, tidak mustahil, sah, dan semaknanya. Lihat ( Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 394.

[136]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî...*, hlm 116.

[137]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm. 395.





juz XV *al-Mughnî* memuat prinsip-prinsip dasar penolakannya terhadap pandangan aliran yang disebutnya sebagai *as-Sumaniyyah*[138]yang menafikan validitas dan reliabilitas pengetahuan dari *khabar*.[139] Elaborasi 'Abd al-Jabbâr akan menunjukkan karakter gandanya; teologis rasional dan juristik karena posisi *al-qâdhî* atau *qâdhî al-qudhâh* yang pernah dijabatnya, di samping menunjukkan arus umum diskusi *muhadditsûn* tentang masalah yang sama. Secara epistemologis, *khabar* diklasifikasikan pada tiga:

*Pertama*, *khabar* yang meniscayakan pengetahuan langsung (*dharûrî*). Ada dua karakteritik yang menjadi tolok ukurnya : (1) orang-orang yang mentransmisikannya harus memberitakan apa yang diketahui secara pasti; dan (2) Jumlah orang yang mentransmisikan harus lebih dari empat orang.[140] Karena alasan karakteristik pertama, pemberitaan berdasarkan dari sesuatu yang diindera (*mahsûs*), orang yang mentransmisikan tidak harus adalah mukmin.[141] Dalam faktanya, *khabar* seperti itu memerlukan pembuktian dengan suatu cara yang dapat memastikan kebenarannya. Untuk mengetahui bahwa kota Makah memang ada "adalah sama dengan" berada di sana dan mengalaminya secara langsung. Ungkapan "adalah sama dengan" merujuk kepada apa

[138]As-Sumaniyyah adalah suatu sekte di India yang menganut paham inkarnasi (*tanâsukh*) dan membantah validitas pengetahuan melalui khabar. Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 204; Majd ad-Dîn Muhammad bin Ya'qûb al-Fayrûzâbâdî, Al-Qâmûs al-Muhîth, ed. Yûsuf asy-Syaikh Muhammad al-Biqâ'î (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995/1415), hlm 1087. P. Kraus dalam *Rivista degli Studi Orientali* (xiv, 356), dengan merujuk pada artikel awal H. H. Schaeder, menganggap bahwa Sumaniyyah bukan merupakan sekte di India, melainkan generasi penganut skeptisisme hellenistik. William Montgmorey Watt menghubungkan as-Sumaniyyah dengan penolakan kesahihan pengetahuan dari khabar. Lihat, William Montgmorey Watt, *Early Islam: Collected Articles*, (Adinburgh University Press, 1990), bahasan "The Logical Basis of Early Kalâm", hlm. 108.

[139]Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm. 403; Juz XII, hlm 74.

[140]*Ibid.*, Juz XV, hlm. 333.

yang disebut 'Abd al-Jabbâr dengan *'âdah* (kebiasaan). Melalui *'âdah* adalah diketahui bahwa di dunia ini ada kota yang namanya Makah yang kita lihat dan beritanya sampai kepada kita. *'Âdah* adalah apa yang diatur oleh Tuhan menjadi kebiasaan dalam kelompok manusia normal dan keberadaan umumnya.[142] Jumlah empat orang didasarkan pada wahyu (*simâ'*) dan persyaratan kesaksian (*syahâdah*) dalam fiqh.[143] Berdasarkan *'âdah*, suatu khabar tersebar jika memuat berita yang didasarkan pada pengetahuan langsung. Proses ini terjadi secara *tawâtur* (berulang-ulang), dan *tawâtur* itu sendiri adalah kebiasaan. Pengulangan itu sendiri membentuk apa yang disebut sebagai "keteraturan peristiwa-peristiwa" (*iththirâd al-hawâdits*).[144] Dengan demikian, *akhbâr* yang kebenarannya diketahui dengan pasti (pengetahuan langsung) mencakup pengetahuan tentang kota tersebut atau informasi-informasi lain darinya. Pengetahuan yang diperoleh melalui *khabar* tipe ini disebut dengan *al-'ilm adh-dharûrî*, dan pengetahuan dari *khabar* bersifat global (*mujmal*).[145]

[141] *Ibid.*, Juz XV, hlm.382. Dengan tidak adanya persyaratan "mukmin" pada pentransmisi, 'Abd al-Jabbâr keluar dari arus umum pemikiran *muhadditsûn* yang menyepakati persyaratan itu. Jika di kalangan ulama ushul al-fiqh istilah *khabar* sering–atau selalu–diidentikkan dengan "hadits". 'Abd al-Jabbâr tampaknya menggunakan istilah *khabar* untuk pengertian yang lebih luas.

[142] *Ibid.*, Juz XV, hlm. 182 dan 368.

[143] Di kalangan *muhaditsûn* kuantitas minimal rawi pada hadits diperdebatkan secara serius. Pandangan 'Abd al-Jabbâr bahwa kuantitas pentransmisi adalah lebih dari empat orang secara jelas menunjukkan bahwa ia mengikuti pendapat asy-Syafi'i. Lihat Fachtur Rahman, *Ikhtishar Mustalahul Hadits*, Cet. IX (Bandung: PT. al-Maarif, t.t.), hlm. 79-80.

[144] Lihat Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî...*, hlm 119-122. Menurut al-Jâbirî, dalam *tawâtur* ada proses semakin bertambahnya kepercayaan (*tazâyud quwwat azh-zhann*) setiap pentransmisi akan kandungan *khabar* yang sesungguhnya merupakan proses psikologis. An-Nazhzham menurut al-Jâbirî, adalah tokoh pertama yang membahas faktor psikologis dalam *khabar*, yang kemudian diikuti oleh al-Ghazâli.

[145] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm. 334.





*Kedua*, tipe *khabar* yang kebenarannya diketahui dengan inferensi (*istidlâl*). Tipe ini diklasifikasikan kepada tiga : (1) *khabar* yang sumbernya diyakini tidak mungkin berdusta, yaitu *khabar* Al-Qur'an dan sunnah; (2) *khabar* yang dinyatakan benar (*tashdîq*) oleh seseorang yang kita ketahui memiliki kredibilitas yang cukup atau tak mungkin berdua; (3) *khabar* yang harus disertai kondisi-kasi-kondisi khususnya (*ahwâl*) untuk kualifikasi sebagai *khabar* yang benar. 'Abd al-Jabbâr mengategorikan *khabar* ini sebagai dengan *tawâtur muktasab*, yaitu berita yang kebenarannya diketahui dengan inferensi, tidak ada kesepakatan (*tawâthu'*), berdusta, atau kekacauan mental orang yang mentransmisikannya.[146] Kategorisasi Al-Qur'an sebagai *khabar* yang kebenarannya diketahui dengan inferensi tampak problematis karena statusnya sebagai *qath'iy al-wurûd*. Barangkali, apa yang dimaksud oleh 'Abd al-Jabbâr adalah segi penunjukannya (*dilâlah*), seperti alasannya menempatkan Al-Qur'an sesudah *'aql* dalam hierarki argumen.

*Ketiga*, tipe *khabar* yang disampaikan oleh seseorang (*khabar al-wâhîd*) yang diketahui melalui persepsi dan disampaikan ke beberapa orang sesudahnya.

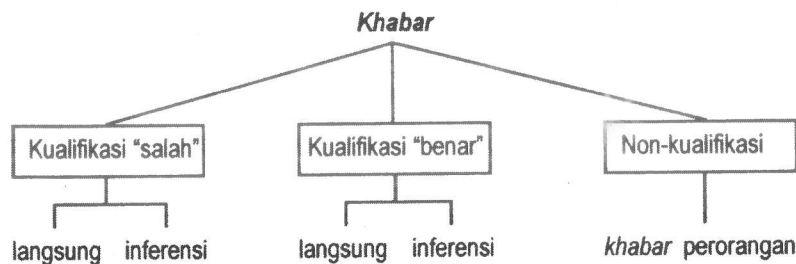
Berbeda dengan *khabar mutawâtir* yang dianggap meniscayakan pengetahuan langsung (*dharûrî*), *khabar* perorangan belum memenuhi kriteria korespondensi dan afektivitas. Ketika menyikapi pandangan an-Nazhzhâm bahwa khabar perorangan memungkinkan diperolehnya pengetahuan *dharûrî* jika diketahui "sebab" yang mendahuluinya, semisal pengetahuan tentang meninggalnya seseorang yang didahului oleh sakit keras (sebab) yang diketahui sebelumnya. 'Abd al-Jabbâr menginterpretasikan "sebab" dengan "tanda" (*amârah*) atau indikasi.[147] Dengan begitu, ia ingin menegaskan "sebab" bagi *khabar* sama statusnya dengan

[146] *Ibid.*, Juz XV, hlm. 338-339.

[147] *Ibid.*, Juz XV, hlm. 392.

suatu *khabar* (perorangan) bagi *khabar* (perorangan) lain[148] bahwa *khabar al-wâhid* yang disertai indikasi kuat (*amârah*) hanya mencapai tingkat asumsi/perkiraan (*zhann*) karena tidak didasarkan persepsi (*idrâk*) dan bukti (*dalîl*).[149] Karena tidak dipastikan sesuai dengan kriteria korespondensial maupun afektivitas, *khabar*, perorangan secara epistemologis tidak mencapai tingkat pengetahuan, meski dianggap valid dari segi fiqh (*'ibâdah*) karena statusnya *zhann* atau *ghalabat azh-zhann*.[150]

*Khabar* sebagai sumber pengetahuan memiliki tiga kemungkinan kualifikasi. 'Abd al-Jabbâr mendefinisikan *khabar* sebagai pernyataan khusus (*kalâm makhshûsh*) yang memiliki kemungkinan, yaitu (1) kualifikasi "benar"; (2) kualifikasi "salah"; atau (3) tidak dapat diberi kualifikasi "benar-salah".[151] Berdasarkan penjelasan dalam *Syarh*, kualifikasi *khabar* dapat dijelaskan dengan tabel berikut.[152]

Tabel 2 : Kualifikasi *khabar*

[148] *Ibid.*, Juz XV, hlm. 395.

[149] *Ibid.*, Juz XV, hlm. 332; Juz XII, hlm 362-363; Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge : Cambridge University Press, 1996), hlm. 145.

[150] (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 769.

[151] *Ibid.*, Juz XV, hlm. 319.

[152] *Ibid.*, hlm. 768-769.





## 4. Wahyu dan Problematika Pengetahuan Intuitif

Pengetahuan tidak hanya bersumber dari objek-objek rasional (*ma'qûlât*), pengalaman dunia eksternal perseptual-sensual (*mudrakât; musyâhadât*), otoritas, tetapi juga bersumber dari wahyu (*sam'iyyât*). Meskipun begitu, wahyu merupakan sumber pengetahuan yang *sam'i* dan *'aqlî* karena statusnya bukan *self-evident* dan memerlukan nalar dan inferensi. Peters mengemukakan uraian mendalam tentang hal ini.[153] Oleh karena itu, pemerian berikut hanya terfokus pada problema pengetahuan intuitif dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr.

Pandangan 'Abd al-Jabbâr terartikulasikan dengan jelas dalam kritiknya terhadap *ashhâb al-ma'ârif*, kelompok Abû 'Utsmân al-Jâhizh (*al-Jâhizhiyyah*)[154] dan Abû 'Alî al-Aswârî (w. Pertengahan abad ke-9 M),[155] yang berdasarkan keterangan *asy-Syahrastânî*,[156] mereduksi pengetahuan hanya kepada pengetahuan langsung (*dharûrî*) yang diperoleh melalui *thab'*, yaitu melalui pengetahuan intuitif yang dianugerahkan Tuhan. Berbeda dengan konsep perbuatan manusia, menurut 'Abd al-Jabbâr, yang bersifat indeistilahinistik bahwa pengetahuan adalah murni hasil kreasi manusia, *ashshâb al-ma'arif* menganggap pengetahuan murni sebagai perbuatan Tuhan. Manusia hanya mempunyai andil dalam kehendak (*irâdah*). Pandangan 'Abd al-Jabbâr juga terefleksi dalam kritiknya terhadap kesatuan Tuhan dan manusia (*ittihâd*) dan konsep semisalnya.

[153] Lihat lebih lanjut J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm 95-102.

[154] Lihat Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm. 316-323.

[155] Nama lengkapnya adalah 'Amr ibn Fâid. Oleh 'Abd al-Jabbâr, Ibn al-Murtadhâ (penulis al-Munyah wa al-Amal), al-Hâkim Abû Sa'd al-Jusyami dalam *Syarh 'Uyun al-Masa'il al-Aswâri* ditempatkan pada tingkatan ke-6 di antara tokoh-tokoh Mu'tazilah. Sebagaimana al-Jâhizh, al-Aswâri menganggap pengetahuan kita tentang Tuhan bersifat *dharûrî*. Lihat (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 52 dan catatan kaki nomor 3.

[156] Asy-Syahrastâni, *Kitâb al-Milal wa al-Nihal*, Juz I, hlm 65-66.

Dalam kritiknya terhadap pengetahuan intuitif, 'Abd al-Jabbâr mengemukakan argumen logika Abû Hâsyim sebagai berikut: Dengan pendasaran apa–demikian argumen Abû Hâsyim–mereka yang mengklaim keshahihan pengetahuan intuitif bahwa mereka memperoleh intusi; dengan nalar atau intuisi. Jika dengan nalar, berarti bahwa mereka mangakui keabsahan nalar. Sebaliknya, jika dengan intuisi, persoalan tersebut bisa diperdebatkan lebih lanjut. Orang yang berbeda pendapat dengan kami, tegas Abû Hâsyim, tentang keabsahan nalar tidak menolak pentingnya nalar, kecuali penetapan keyakinan yang memuaskan jiwa. Berbeda dengan itu, intuisi sendiri adalah sesuatu yang diperdebatkan. Dengan demikian, jika mereka memberikan pendasaran ilham dengan ilham, berarti mereka menetapkan sessuatu yang ditolak orang lain dengan suatu pendasaran yang juga ditolak.[157] Kritik Abû Hâsyim pada prinsipnya bertolak pada metode berpikir dalam argumen logika. Menetapkan justifikasi atau rasionalisasi terhadap sesuatu harus bertolak dari argumen di luarnya yang statusnya lebih kuat. Pada justifikasi intuisi, argumen yang dijadikan dasar sesungguhnya persoalan yang diperdebatkan itu sendiri. Jadi, terjadi nalar sirkular, *fallacy of begging question, atau petitio principi.*

Kritik 'Abd al-Jabbâr selanjutnya terhadap pengetahuan intuitif adalah sebagai berikut:

a. Pengetahuan bersumber dari nalar. Nalar dan pengetahuan itu sendiri dalam batas kemampuan manusia;[158]Allah menunjukkan dalil dan mendorong manusia untuk memikirkan ayat-ayat-Nya, serta mengecam orang yang berpaling dari perintah tersebut;[159]Orang-orang kafir dan aliran-aliran teologis, semisal

[157]Asy-Syahrastâni, *Kitâb al-Milal wa al-Nihal*, Juz I, hlm 65-66.

[158]*Ibid.*, Juz XII, hlm. 343 dan 261.

[159]*Ibid.*, Juz XII, hlm. 344.





Jabariyah dan Khasywiyah, jika diterima pengandaian tentang intuisi sebagai sesuatu yang shahih, tentu berhak untuk mengklaim dengan intuisi keyakinan-keyakianan mereka yang keliru.[160] 'Abd al-Jabbâr ingin menegaskan bahwa pengetahuan seharusnya merupakan sesuatu yang dapat diverifikasi, umum, tidak subjektif, dan terbuka untuk dibuktikan ulang.

b. Dalam diri manusia terdapat pengetahuan-pengetahuan sebagai bagian dari keyakinan (*i'tiqâd*) yang tidak dapat dihilangkan dari kesadaran kita yang disebut sebagai *al-'ulum adh-dharûriyyah*. Mengklaim kognisi tersebut sebagai intuisi adalah tidak benar. Menurut 'Abd al-Jabbâr, kita tidak bisa membedakan antara pengalaman biasa dengan intuisi.[161] Manusia sering mengalami keraguan, kemudian melakukan penalaran dan inferensi (*istidlâl*) sehingga memperoleh *insight*. Apakah perubahan dalam kesadaran kognitif kita tersebut bisa diklaim sebagai intuisi ? Jika "ya", Jahm ibn Shafwan, tegas 'Abd al-Jabbâr, tentunya diasumsikan valid untuk menyamakan begitu saja antara gerakan-gerakan yang kita lakukan dengan gerakan urat nadi yang berada di luar sadar. *Ashhab al-ma'ârif*, menurutnya tidak bisa membedakan antara sesuatu yang berada dalam alam kesadaran manusia dan yang tidak.[162]

Dalam kritiknya terhadap "penyatuan" (*ittihâd*) dalam doktrin trinitas maupun penyatuan Tuhan dan hamba dalam konsep sufisme, dinyatakan bahwa Tuhan bukan merupakan substansi (*jawhar*) maupun tubuh/fisik (*jism*). Istilah *mujâwarah* berarti bahwa Tuhan bersifat baru (*hâdits*), tidak kekal (*qadîm*).[163]*Mujawârah* juga berimplikasi pada dua

[160]*Ibid.*, Juz XII, hlm. 345.

[161]*Ibid.*

[162]*Ibid.*

[163]*Ibid.*, Juz V, ed, Mahmud Muhammad al-Khudhyri, hlm 123.

kemungkinan, yaitu (1) terjadi secara total, suatu pengandaian yang tak mungkin karena akan terjadi pembagian-pembagian yang banyak, atau (2) terjadi secara parsial, yang berarti dua substansi berada pada satu waktu di tempat berbeda, sesuatu yang mustahil.[164] 'Abd al-Jabbâr juga berkesimpulan bahwa substansi Tuhan dan substansi manusia tidak mungkin menyatu karena dua alasan : (1) yang terjadi hanya keberadaan aksiden dalam substansi, (2) seperti perpindahan substansi yang mengalami *mujâwarah* ke substansi lain, suatu hal yang tak rasional karena perpindahan tidak terjadi, kecuali pada sesuatu yang tidak mengalami *tahayyuz* (mengambil bentuk).[165] Dalam al-Muhîth, dikemukakan bahwa Dhirâr berpendapat bahwa manusia memiliki indera keenam yang memungkinkannya mengetahui Allah. Pandangan ini oleh 'Abd al-Jabbâr ditolak dengan tegas.[166] Dalam *Syarh*, pengetahuan intuitif tentang Tuhan ditolak dengan argumen "pengandaian" berbagai kemungkinan keliru (*at-tajwîz*) yang sering digunakan sebagai basis argumen dialektika Asy'ariyyah-Mu'tazilah.[167]

Berdasarkan uraian di atas, intuisi bukan merupakan sumber pengetahuan dalam konsep epistemologi 'Abd al-Jabbâr. Di samping bertolak dari pandangan teologis, secara rasional intuisi dikritik karena kaburnya batas antara kesadaran dan di luar kesadaran subjektivitas (sehingga tidak dapat dibuktikan), serta apa yang diklaim sebagai intuisi, menurutnya, sebenarnya masih merupakan hasil proses nalar. Pengetahuan intuitif bertolak dari paham penyatuan Tuhan dan hamba yang

[164]*Ibid*, Juz V, hlm. 134.

[165]*Ibid.*, Juz V, hlm. 126.

[166]Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 209-210.

[167](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 259. Lihat juga 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz IV, ed, Muhammad Musthafâ Hilmi dan Abû al-Wafâ al-Ghanîmî at-Taftâzâni, hlm. 38.





menurutnya, berdasarkan pandangannya tentang " kesetaraan substansi" (*tamâtsul al-jawâhir*), jika Tuhan diasumsikan sebagai substansi, tidak mungkin terjadi.

## D. Klasifikasi Pengetahuan

### 1. Titik-tolak sebagai Dasar Klasifikasi

Sebagai ahli hukum dan teolog, klasifikasi dan hierarki menurut 'Abd al-Jabbâr sangat jelas mempresentasikan *system of thought* kedua kalangan tersebut dan arus umum diskusi pada masa itu. Oleh karena itu, terdapat titik singgung, misalnya, antara konsep epistemologi 'Abd al-Jabbâr dengan teolog semasanya, seperti al-Bâqillânî, atau sesudahnya semisal 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (dalam kitab *Ushûl ad-Dîn*) dan Fakhr ad-Dîn ar-Razî (dalam *al-Mushshal*) dari Asy'ariyah,[168] atau respons terhadap pandangan kalangan Mu'tazilah terdahulu, semisal *al-Jahizh* dan an-Nazhzhâm. Di kalangan Mu'tazilah sendiri, tidak ada kesepakatan tentang klasifikasi ilmu seperti *ashhâb al-ma'ârif* yang menganggap bahwa pengetahuan semua bersifat *dharûrî*.[169]

Epistemologi 'Abd al-Jabbâr dibangun atas dasar pandangan teologisnya. Karakter yang sangat jelas dari pendasaran itu adalah bahwa klasifikasi ilmu didasarkan pada teorinya tentang *taklîf*. Setidaknya, ada dua titik-tolak klasifikasi:

*Pertama*, setelah mencapai kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*) seorang *mukallaf* harus mengetahui ilmu/pengetahuan yang sebenarnya tidak lepas dari klasifikasi berikut: (1) pengetahuan tentang perbuatan-perbuatan yang dibebankan (*taklîf*), sifat, dan

[168]Tentang klasifikasi ilmu menurut 'Abd al-Qâhir al-Baghdad dari Asy'ariyyah, lihat karyanya, *Kitâb Ushûl ad-Dîn*, Cet. III (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981), hlm. 8-9; A.J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, (New Delhi: Reprint Corporation, 1979), hlm. 251-263.

[169]Lihat kembali asy-Syahrastâni, *Kitâb al-Milal wa al-Nihal*, hlm. 65-66.

cara yang harus dilakukan; (2) pengetahuan tentang subjek yang memberikan pembebanan (Allah Swt., *mukallif*), sifat-sifat, dan kebijaksanaan-Nya; dan (3) pengetahuan tentang konsekuensi perbuatan *taklîf* tersebut.[170]

*Kedua*, apa yang harus diketahui pada dasarnya dapat dikategorikan secara kasar atas dasar pertimbangan : (1) pengetahuan yang dilihat dari aspek kondisi-kondisi (*asbâb*) yang memungkinkan diperolehnya pengetahuan, prosedur., atau hal-hal terkait lainnya, dan (2) pengetahuan dapat dilihat dari segi objek-objek yang diketahui.[171]

Di samping itu, atas dasar doktrin pokok Mu'tazilah tentang keesaan dan keadilan Tuhan (*al-'adl wa at-tawhîd*), menurut 'Abd al-Jabbâr, secara hierarkis ada kelompok pengetahuan–*tawhîd* dengan semua pengetahuan awal yang menjadi prasyaratnya (*muqaddimât*), sebagaimana dikemukakan, seperti pengetahuan tentang kebaruan aksiden-aksiden (*hudûts al-a'râdh*) merupakan prasyarat bagi pengetahuan tentang *tawhîd* dan kelompok pengetahuan-pengetahuan *al-'adl* dengan pengetahuan-pengetahuan prasyaratnya, seperti pengetahuan tentang pahala dan siksa.[172] Dengan demikian, meski tidak dalam bahasan yang sistematis dan eksplisit, klasifikasi dan hierarki "ilmu" yang disusun oleh 'Abd al-Jabbâr adalah : (1) pada dasarnya bertolak dari pandangan teologis, (2) pembedaan antara ilmu induk dan cabang, meski tidak secara eksplisit dan ketat, dan (3) pembedaan antara proses metodologis.

## 2.Klasifikasi Pengetahuan: *Dharûrî* dan *Muktasab*

Meski tidak dalam bahasan sistematis, secara umum 'Abd al-Jabbâr membagi ilmu/pengetahuan menjadi dua, yaitu *dharûrî* dan *muktasab*.

[170]'Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 18.

[171]*Ibid.*, Juz I, hlm. 20.

[172]*Ibid.*





### a. Pengetahuan *dharûrî* (langsung, *immediate knowledge*).[173]

Pengetahuan ini didefinisikan sebagai "pengetahuan yang muncul dalam diri kita, tetapi bukan dari upaya kita dan tidak mungkin dari upaya kita, dan tidak mungkin untuk dihilangkan dengan cara apa pun".[174] Pendefinisian ini memberikan aksentuasi pada ide bahwa pengetahuan ini berada di luar kemampuan manusia (*ibtidâ'an*) yang sering dibedakan dengan pengetahuan sebagai hasil dari tindakan generatif (*mutawallid*) maupun tindakan kokoh (*muhkam*). Oleh karena itu, pengetahuan langsung tidak dapat ditolak keberadaannya atau diupayakan, serta tidak bertolak dari keinginan dan motif manusia.[175] Dengan ungkapan lainnn, *sabab* (kondisi-kondisi) dan *musabbab* (pengetahuan) berasal dari Tuhan sehingga (kondisi-kondisi) dan *musabbab* (pengetahuan) berasal dari Tuhan sehingga tidak menjadi bagian dari *taklîf*.[176] Pengetahuan *dharûrî* dapat diklasifikasikan menjadi tiga subkategori:

*Pertama*. Pengetahuan *dharûrî* yang diperoleh secara *ibtidâ'an* tanpa pengkondisian, atau pengetahuan tentang diri, seperti pengetahuan tentang keadaan kita ketika berkehendak, benci, berkeyakinan, berasumsi, dan sebagainya.[177] Pengetahuan yang disebut 'Abd al-Jabbâr ini merupakan kesadaran diri (*self-conciousness*) atau keadaan mental biasa yang berada pada level paling awal, tanpa nalar. 'Abd al-Jabbâr sering mengungkapkan hal ini dengan frase "menemukan dirinya" (*wujad nafsah*).

[173]Berbeda dengan Hourani dengan *Islamic Rationalism*, hlm. 20, yang menerjemahkan *al-'ilm adh-dharûrî* dengan "pengetahuan langsung" (*immediate knowledge*), Peters, dalam *God's Created Speech*, hlm. 53-54, menerjemakannya dengan "pengetahuan pasti" (*necessary knowledge*).

[174](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 48.

[175]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm. 254.

[176]*Ibid.*, Juz XII, hlm.256.

[177](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 50.

*Kedua*. Pengetahuan *dharûrî* yang diperoleh dengan cara atau "metode" (*mâ yahsul 'an thariq*), seperti pengetahuan tentang objek-objek perseptual empiris (*mudrakât*) tergantung pada persepsi (*idrâk*).[178] Pengetahuan tentang objek yang dilihat tergantung pada proses melihat. *Idrâk* (persepsi inderawi) merupakan "metode" untuk mengetahui objek-objek perseptual dan empiris tersebut. 'Abd al-Jabbâr menyebut proses tersebut sebagai "metode", meski, sebagaimana dijelaskan, tidak meniscayakan pengetahuan diskursif karena keterkaitannya dengan kontruksi rasio. Akan tetapi, jika subjek yang mempersepsi adalah *'âqil* (*compos mentis*) dan tidak ada ambiguitas pada objek yang dipersepsi. Tuhan menciptakan pengetahuan pada subjek tersebut.[179]

*Ketiga*. Pengetahuan *dharûrî* yang diperoleh dengan "semi metode", atau, menurut Peters, bentuk analogis dari suatu cara (*mâ yajrî majrâ ath-tharîq*). Pengetahuan kita tentang keadaan (*hâl*) tergantung pada pengetahuan tentang esensi/subjek (*dzât*) yang berada di dalamnya.[180] Pengetahuan tentang esensi (*dzât*) itu sendiri bukanlah merupakan cara, melainkan kondisi untuk memperoleh pengetahuan tentang keadaan subjek. Yang dimaksud 'Abd al-Jabbâr adalah interdepensi pengetahuan-pengetahuan; suatu pengetahuan harus dijelaskan dengan pengetahuan lain. Berbeda dengan sub-kategori kedua, pengetahuan ini terwujud karena keterkaitan niscaya antara dua pengetahuan tersebut. Oleh karena itu, pengetahuan keadaan (*hâl*) subjek tidak mungkin ada tanpa pengetahuan tentang objek-objek perseptual empiris (*mudrakât*) mungkin diperoleh melalui cara selain persepsi (*idrâk*).[181]

---

[178] *Ibid.*

[179] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî*, juz XII, hlm. 59; J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm 54.

[180] (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 50. Al-'ilm bi al-dzât adalah pengetahuan manusia tentang keberadaannya, dan al-'ilm bi al-hâl adalah pengetahuan yang berhubungan dengan keadaan (hâl). Lihat Muhammad 'Abid al-Jâbiri. *Bunyat al-Aql al-'Arabî...*, hlm.217.

[181] *Ibid.*





Sub-kategori pertama (pengetahuan yang diperoleh tanpa pengkondisian) diklasifikasikan menjadi dua, yaitu pengetahuan-pengetahuan *dharûrî*, yang merupakan bagian dari tolok ukur kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*) dan yang bukan. Pengetahuan kita bahwa Zayd adalah orang yang pernah kita lihat sebelumnya adalah contoh pengetahuan yang bukan sebagai tolok ukur kesempurnaan akal, karena terhadap objek yang sama masih terdapat perbedaan kemampuan untuk memastikannya oleh subjek-subjek yang berbeda.[182] Pengetahuan sebagai tolok ukur kesempurnaan akal, antara lain, mencakup: (1) pengetahuan tentang keadaan (*hâl*) atau kesadaran diri, seperti keadaan berkehendak dan tidak suka; (2) tentang keadaan realitas fisik dari segi persamaan dan perbedaan dan kemustahilan berada di dua tempat pada waktu yang sama; (3) tentang sebagian tindakan moralitas jahat (*muqabbahât*), yang baik (*muhassanât*), dan kewajiban yang dikategorikan dalam bahasan tentang "keterkaitan tindakan dan pelaku" yang sesungguhnya berkaitan dengan penilaian moral (moral assessments; *ahkâm al-fi'l*);[183] (4)pengetahuan tentang motivasi-motivasi (*dawâ'î*) sebagai dasar bagi pemahaman tentang luthf.[184] Menurut 'Abd al-Jabbâr, pengetahuan *dharûrî* bersifat global (*mujmal*), sedangkan pengetahuan *muktasab* bersifat detil (*mufashshal*).[185]

---

[182] *Ibid.*, hlm. 256.

[183] 'Abd al-Jabbâr, *al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 382-384; *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 51.

[184] *Ibid.*, hlm.256. *Luthf* adalah "ungkapan tentang sesuatu yang keberadaannya menyebabkan seseorang memilih sikap untuk melaksanakan–atau menyebabkannya lebih dekat kepada–kewajiban dan meninggalkan hal-hal yang jahat". Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih* Al-Qur'âan, ed. 'Adnân Muhammad Zarzûr (Cairo: Dâr at-Turâts, t.t.), hlm. 45. Oleh karena itu, *luthf* berkaitan dengan pemahaman motivasi tindakan dan upaya memahami hikmah Tuhan, sebuah pendasaran Mu'tazilah bagi doktrin *tawhîd, ash-ashlâh wa al-ashlah*, dan konsep terkait lain. Pengetahuan, menurut 'Abd al-Jabbâr, merupakan bagian dari luthf Tuhan, yang dikhususkan kepada orang beriman. Lihat, 'Abdal-Jabbâr, *al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 46. Lihat juga Machasin. Al-Qadi 'Abd al-Jabbâr..., hlm 124-127.

[185] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XI, hlm. 375.

Pengetahuan detil yang menjadi tolok ukur kesempurnaan akal adalah sesuatu yang tidak boleh terjadi perbedaan persepsi terhadapnya.[186] Oleh karena itu, menurut Abû Hasyim, pengetahuan *dharûrî* harus lebih jelas atau pasti dalam kesadaran kognitif subjek.[187]

Di samping objek-objek perseptual (*mudrakât*) yang diketahui melalui persepsi (*idrâk*), pengetahuan *dharûrî* juga diperoleh dengan "nalar" awal—untuk tidak menyebutnya sebagai nalar diskursif dalam pengetahuan *muktasab*, yang diistilahkan Hourani sebagai "intuisi rasional" (*rational intuition*)[188] terhadap tindakan-tindakan moral, membedakan antara tindakan moral, membedakan antara tindakan jahat dan baik atas dasar utilitas (manfaat dan sengsara), seperti berdusta, dan pengetahuan bahwa berbuat zalim adalah jahat yang bisa diketahui melalui rasa sakit. Pengetahuan tersebut adalah *dharûrî* yang ada secara *ibtidâ'an* yang dimiliki orang yang berakal. Bukan karena keberadaannya sebelum diperolehnya pengetahuan perseptual, melainkan karena pengetahuan-pengetahuan yang mendahuluinya bukan merupakan cara untuk memperolehnya.[189] Dengan demikian, pengetahuan diperoleh melalui pengamatan langsung terhadap pengalaman-pengalaman partikular. Dalam konteks epistemologi etika, hal itu sejajar dengan apa yang oleh C.D. Broad disebut sebagai *Milder Form Intuitionism about Ethical Universal Judgement*.[190]Pengetahuan *dharûrî*,

[186]*Ibid.*, hlm.356.

[187]*Ibid.*, hlm.352. Agaknya karena atasannya yang sama, al-Baghdâdî menyebut al-'ilm adh-dharûrî dengan ilmu/pengetahuan yang kebenarannyamudah diterima akal (*badîhî*), baik dalam hal afirmasi sesuatu atau negasi, dan yang inderawi (*hissî*). Lihat al-Baghdâdî, *Kitab Ushûl ad-Dîn*, hlm. 8; A.J Wensinck, *The Muslim Creed*, hlm. 252; T.J. De Boer, "Nazhar", dalam C.E. Bosworth (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VII (Lieden dan New York: E.J. Brill,1993), hlm. 1052.

[188]George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 21.

[189]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 66.

[190]George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 22.





sebagaimana tampak dalam klasifikasi di atas, juga diperoleh melalui kebiasaan (*'âdah*) dan pengalaman/percobaan (*tajrîbah*).[191]

Dari pemerian di atas, 'Abd al-Jabbâr merunut secara logis proses terjadinya pengetahuan. Pengetahuan manusia semula bertolak dari pengetahuan *dharûrî* yang sangat mendasar; dari dalam berupa kesadaraan diri (*self-conciousness*),[192] misalnya berkehendak dan benci (*mâ yahshul fînâ mubtadâ'an*). Pada tingkat selanjutnya, manusia dapat memperoleh pengetahuan *dharûrî* dengan memfungsikan organ inderawinya untuk menerima pengetahuan melalui rangsangan dunia luar atas fakta-fakta sederhana melalui *idrâk* tanpa melibatkan proses inteleksi sistematis dan radikal (*mâ yahshul 'an tharîq*). Pada tingkat lebih kreatif, pengetahuan manusia sudah merupakan hasil dari upaya menghubungkan antara dua pengetahuan berbeda dan saling terkait, semisal pengetahuan tentang *hâl* (aksiden-aksiden pada subjek, seperti diam, bergerak, kualitas, kuantitas) diperoleh jika diketahui "wujud" subjek sebelumnya (*mâ yajrî majrâ ath-tharîq*), karena aksiden-aksiden tersebut bergantung pada wujud. Dari konteks penentuan aksiden-aksiden (*itsbât al-a'râdh*) ini pula, kita dapat menyimpulkan bahwa terdapat distingsi antara (1) pengetahuan induk dan mendasar (*ashl*) dengan pengetahuan cabang (*far'*), atau antara (2) pengetahuan-pengetahuan yang konkret (*al-*

[191]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XIII, hlm. 6. Bandingkan dengan al-Baghdâdî, *Kitab Ushûl ad-Dîn*, hlm. 14, tentang *al-'ulûm an-nazhariyyah*.

[192]K.Bertens membuat distingsi antara pengenalan (*knowledge*) dan kesadaran (*conciousness*). Kesadaran dapat dibedakan antara kesadaran (*conciousness*) biasa yang dimiliki oleh semua makhluk hidup dan kesadaran-diri (*self-conciousness*) yang hanya dimiliki oleh manusia. Lihat K. Bertens, Etika, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 52-53. Kesadaran diri merupakan kondisi awal bagi pengenalan manusia terhadap fenomena di luar atau di dalam dirinya, yang kemudian disertai dengan proses penalaran.

*ma'ârif al-jaliyyah*), yang posisinya seperti pengetahuan induk dengan pengetahuan abstrak yang mendekati posisi ilmu cabang.[193]

Pengetahuan cabang bertolak dari pengetahuan induk, sebagaimana pengetahuan abstrak bertolak dari pengetahuan konkret, sebuah proses analogis yang tidak hanya menjadi wilayah pengetahuan *dharûrî*, dimana objeknya merupakan fakta sederhana, sebagaimana dijelaskan di atas, juga menjadi dasar logika bagi pengetahuan *muktasab* yang objeknya merupakan fakta yang kompleks, sebagaimana pada *istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-ghâ'ib*.

### b. Pengetahuan *muktasab* (*acquired knowledge*)

Berbeda dengan pengetahuan *dharûrî*, pengetahuan *muktasab* atau diskursif merupakan hasil aktivitas manusia melalui nalar atau refleksi (*nazhar*) atau inferensi (*istidlâl*).[194] Secara umum, pengetahuan diskursif dibedakan antara yang rasional (*'aqliyyât*) dan revelatoris (*syar'iyyât atau sam'iyyât*), seperti pengetahuan tentang Tuhan.[195] Sedangkan mengenai kondisi-kondisi, metode, dan bagaimana operasionalisasinya dalam nalar akal budi maupun nalar atas fakta empiris dikemukakan dalam bahasan tersendiri. Dalam *Syarh*, dijelaskan bahwa keyakinan menjadi pengetahuan (diskursif) karena beberapa hal: (1) berdasarkan nalar atas dasar aspek (*wajh*) yang ditunjuk; (2) mengingat nalar dan inferensi; dan (3) keyakinan muncul dari orang yang memiliki pengetahuan tentang apa yang diyakininya. Abû 'Abdillah al-Bashrî menambahkan dengan (4) pengetahuan yang diperoleh dengan menghubungkan pengetahuan partikular dengan kebenaran global; antara pengetahuan empiris dengan kebenaran rasional, seperti model deduksi, dan (5) mengingat *dalîl*.[196]

[193]Lihat Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 154-155, dan lihat kembali bahasan tentang konsep *'aql*.

[194]*Ibid*, hlm. 67-68.

[195]'Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih* Al-Qur'ân, Juz I, hlm. 36.

[196](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 191-192.





K.Bertens membuat distingsi antara pengenalan (*knowledge*) dan kesadaran (*conciousness*). Kesadaran dapat dibedakan antara kesadaran (*conciousness*) biasa yang dimiliki oleh semua makhluk hidup dan kesadaran-diri (*self-conciousness*) yang hanya dimiliki oleh manusia. Lihat K. Bertens, *Etika* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 52-53. Kesadaran diri merupakan kondisi awal bagi pengenalan manusia terhadap fenomena di luar atau di dalam dirinya, yang kemudian disertai dengan proses penalaran.

Substansi epistemologi 'Abd al-Jabbâr sesungguhnya adalah pandangannya tentang pengetahuan muktasab. Oleh karena itu, pemerian tentang pengetahuan muktasab yang lebih mendalam dikemukakan dalam sub-sub bab berikutnya, terutama bahasan tentang metodologi.

Klasifikasi pengetahuan menurut 'Abd al-Jabbâr dapat dikonstruksi dalam tabel berikut :

Tabel 3 : Klasifikasi Pengetahuan

## E. Bangunan Metode-metode "Keilmuan" : Rasional-Emipirik

### 1. Prinsip-prinsip Dasar Metodologis

Sub-bab ini mengemukakan pemerian tentang metode memperoleh pengetahuan, isu terpenting dalam epistemologi. Sebelum

mengelaborasi konsep tertentu, dikemukakan prinsip-prinsip dasar metodologis "keilmuan" 'Abd al-Jabbâr.

*Pertama*, karakter aktivitas keilmuan pada dasarnya adalah : bersifat klarifikasi atau eksplanatif (*tabayyun*), bersifat verifikatif (*tahaqquq*), atau aktivitas akal budi manusia (*bashîrah*) untuk mencari kejelasan (*istibshâr*).[197] Aktivitas keilmuan pada prinsipnya adalah upaya pembuktian asumsi yang berbasis dalam istilah umum "keyakinan" (*i'tiqâd*) melalui fakta-fakta objektif.

*Kedua*, pluralisme metodologis. Perbedaan pada pengetahuan-pengetahuan pada dasarnya disebabkan oleh perbedaan metode yang diterapkan yang tergantung pada dua hal: (1) objek pengetahuan, sehingga perbedaan objek yang dikaji meniscayakan perbedaan metode yang diterapkan, dan (2) aspek-aspek (*wujûh*) pada suatu objek yang diketahui sehingga perbedaan antarpengetahuan pada esensinya adalah karena perbedaan aspek yang bisa diketahui, meski objeknya hanya satu.[198] Suatu objek yang sama akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda tidak hanya karena perbedaan perspetif, paradigma, atau *conceptual framework* yang digunakan sebagai bagian dari perangkat metodologis, tapi juga karena perbedaan aspek-aspek yang dapat diketahui tentang objek tersebut. Objek itu sendiri adalah satu.

Atas dasar uraian di atas, berbeda dengan tokoh-tokoh Mu'tazilah Baghdad, 'Abd al-Jabbâr menyatakan bahwa pengetahuan-pengetahuan pada dasarnya tidak memiliki perbedaan fundamental karena perbedaan metode yang diterapkan, karena dalîl (baca : metode rasional) setara tingkat kesahihannya dengan "instrumen-instrumen"[199] dalam proses tindakan (baca: metode empirik),

[197]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XII, hlm. 16

[198]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XIII, hlm. 191-192.

[199]'Abd al-Jabbâr menggunakan istilah "instrumen (*âlah*) hanya dalam pngertian fisikal, empiris, atau inderawi, sebagaimana komentarnya terhadap penyebutan





sebagai sesuatu yang nyata. Ia mencontohkan dengan nalar atas fenomena aksidensial yang berbeda bahwa orang yang melakukan penalaran (*nazhar*) melalui sarana-sarana fisik sama dengan orang yang melakukan penalaran melalui warna-warna untuk mengenal Allah.[200] Dengan demikian, 'Abd al-Jabbâr mengakui ada pluralisme metodologis bahwa keragaman ilmu pengetahuan menyebabkan keragaman metodologis karena problema-problema yang berbeda meniscayakan penerapan metode-metode yang berbeda pula. F.S.C. Northrop dalam *The Logic of the Sciences and the Humanities* menyatakan hal yang sama, " *It is the problem which determines the method...there will be as many different scientific methods as there are fundamentally different problem.*")[201]

Dengan pendasaran pada pluralisme metodologis tersebut, metode-metode yang diterapkan pada semua ilmu pengetahuan dalam pengertiannya yang sangat umum dapat dibedakan sebagai berikut: (1) metode habitus, (*'âdah*, kebiasaan), upaya pentransferan, atau mirip hafalan yang ditransmisikan, sebagaimana yang mendasari ilmu bahasa; (2) metode konsensus (*muwâdha'ah wa al-muwâtha'ah*) yang pada dasarnya mendekati metode *istinbâth*; (3) metode ilmu yang mengandung unsur upaya pembiasaan sekaligus, seperti menghafal dan pengetahuan kredibilitas pantransmisi

*'aql* dengan instrumen (*âlah*) (lihat kembali uraian sebelumnya tentang ini). Oleh karena itu, metode rasional sebagai suatu aktivitas berpikir yang abstrak sama-sama diakui validitasnya dengan metode empirik melalui semisal penginderaan.

[200]'Abd al-Jabbâr, *Al-Muhith bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 192. Menurut 'Abd al-Jabbâr, keterkaitan antara "instrumen" (*âlah*) dengan proses terjadinya tindakan sama dengan hubungan antara *mâ'ani* (kemampuan, pengetahuan, dan keinginan) dengan tindakan yang dimunculkannya, yaitu (1) sesuatu yang harus ada sebelumnya dan tidak mesti bersamaan keberadaannya dengan tindakan, seperti busur panah ketika memanah; (2) sesuatu yang ada sebelumnya dan bersamaan tindakan, seperti lidah ketika bertutur, atau (3) kebalikan dari yang pertama. Lihat (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 409-410.

[201]Archie J. Bahm, "What is "Science'?", hlm. 13, (bagian yang diterbitkan ulang dari bukunya, *Axiology; The Science of Values*, (Albuquerque/New Mexico : World Books, 1980), hlm 14-49.

*khabar*; (4) metode habitus yang hanya terkait dengan kelompok profesi tertentu; (5) metode *trial and error* dan percobaan (*tajrîbah*), yang disertai dengan indikasi dan hafalan, semisal kedokteran; dan (6) metode inferensi (*istidlâl*) dan *istinbâth*.[202]

*Ketiga*, keniscayaan metodologi; pengetahuan tentang suatu objek pada aspek yan sama dengan menerapkan metode yang sama dengan menerapkan metode yang sama, menurut 'Abd al-Jabbâr, meniscayakan kesimpulan yang sama. Prinsip metodologis ini sering dinyatakan dalam bentuk frase "atas dasar metode yang sama" (*'alâ tharîqah wâhidah*). Penelitian terhadap problema tertentu harus mengikuti suatu prosedur metodologis yang sama dan sampai pada kesimpulan yang sama. Dari bahasan tentang "nalar menghasilkan pengetahuan" (*al-nazhar yuwallid al-'ilm*),[203] bukan ketidaktahuan (*jahl*),[204] prinsip keniscayaan metodologis yang menjadi isu sentral diformulasikan sebagai berikut, (terjemahnya):

> "...nalar terhadap bukti (*dalîl*) suatu objek yang sama yang dilakukan oleh semua orang terjadi dengan cara yang sama sehingga dapat dipastikan bahwa apa yang dihasilkan dari proses tersebut menghasilkan pengetahuan bagi sebagian mereka, pasti bahwa hal yang sama juga diperoleh oleh semua mereks."[205]

## 2. Metode Nalar Rasional[206]

### a. *Istidâl bi asy-Syâhid 'alâ al-Ghâ'ib*

Metode rasional model ini sebenarnya dapat dimasukkan dalam klasifikasi umum *qiyâs* atau "deduksi". 'Abd al-Jabbâr men-

[202]'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XVI, ed. Amîn al-Khûlî, hlm. 307-308.

[203]Lihat *Ibid.*, Juz XII, hlm.67.

[204]*Ibid.*, Juz XII, hlm.104-115.

[205]*Ibid.*, Juz XII, hlm.104; lihat juga George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 24-25.

[206]Istilah "metode nalar rasional" merupakan terjemahan dari istilah teknis 'Abd al-Jabbâr *nazhar* yang sering juga diterjemahkan dengan "refleksi, "berpikir rasional





definisikan *qiyâs* (analogi) sebagai menghubungkan pengetahuan khusus/cabang (*far'*) dengan pengetahuan pokok/umum (*ashl*),[207] baik analogi dalam bidang hukum (*al-qiyâs asy-syar'î*) maupun masalah-masalah yang diketahui dengan rasio (*al-qiyâs al-'aqli*).[208]

Dalam *Syarh* dijelaskan sebagai berikut :[209]

Berdasarkan kutipan di atas, ada tiga macam pengetahuan: (1) pengetahuan rasional yang bersifat umum atau global, seperti pengetahuan tentang apa yang disebut sebagai perbuatan zalim secara umuum yang diketahui akal; (2) pengetahuan partikular berdasarkan objeknya (*bi'aynih*), seperti pengetahuan bahwa perbuatan tertentu adalah zalim atas dasar pertimbangan kejelekan yang diketahui secara *dharûrî*; dan (3) pengetahuan analogis dengan menghubungkan pengetahuan kedua dengan pengetahuan pertama. Jadi, metode analogi merupakan metode yang valid, yang disebut juga sebagai nalar rinci (*an-nazhâr al-mufashshalah*) dari pengetahuan global yang diketahui sebelumnya.

Istilah *istidlâl* berkaitan dengan *dalîl*. Oleh karena itu, istilah terakhir ini akan dijelaskan lebih dahulu. Menurut van Ess, ada perbedaan mendasar pemaknaan *dalîl* sebagai terminologi kalam dan falsafah, van Ess mencatat:

**ثم اذا اردنا ان نعلم وجوب الانظار المفصلة التي هذا حالها نلحقه بالجملة المقررة في العقل وصار الحال كالحال في العلوم بقبح الظلم علي الجملة و العلوم بان هذا بعينه ظلم فكما انا عند هذين العلمين نختار منها علما ثالثا بقبح الظلم المعين الحاقا بالجملة المقررة في العقل** 209

atau diskursif", atau "spekulatif". Penjelasan rinci tentang *nazhar* telah dikemukakan dalam J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm. 57-63; tentang perkembangan sebagai terminologi filsafat dan teologi, lihat T.J. De Boer, "Nazhar", dalam C.E. Bosworth (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, Vol. VII, hlm. 1050-1052.

[207]*Ibid.*, Juz XV, hlm.280 dan 320-321; J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm. 71

[208]*Ibid.*, Juz XV, hlm.280

[209](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 67.

burhân, as the falâsifa would hava said : it is not demonstration scheme, a methodical set of argumentation like a syllogism, for instance, or an induction; it is only a sign or an indication, in the literal sense of the word dalîl. We must be clear about this, because the English word "proof" (like the German word "Beweis") is ambiguous insofar as it means not only the "sign" but also the whole argumentation developed from it : the object one sees or the fact one obseves and which one takes as a "proof" for something to be proven, and the whole demonstration built up on this observation. The mutakllimûn, on the contrary, usually differentiated between dalîl, proof in the sense of a "sign", and dalâla, proof in the sense of scheme and a structure."

Berbeda dengan *burhân* (bukti, demonstrasi logika) para filsuf, *dalîl* di kalangan *mutakallimûn* pada umumnya, berdasarkan kutipan di atas dan keterangan Kraemer tentang pandangan *as-Sirâfi* terhadap rasio teolog Islam,[211] tidak dibangun di atas kriteria-kriteria formal yang ketat sebagaimana pada logika Aristoteles. Tetapi, berbeda dengan van Ess, penulis menganggap *dalîl*–meski tidak terikat dengan aturan formal logika–masih tepat diterjemahkan dengan "bukti" dalam pengertian sumber referensi formal (yang secara hierarkis: akal, Al-Qur'an, sunnah, dan ijma'),[212] sedangkan "bukti" sebagai "tanda" (*sign*) merupakan terjemahan dari istilah lebih umum *dâll* (yang lebih tepat diterapkan dalam pengertian tidak ketat dalam proses inferensi [*istidlâl*] dalam konteks ini). Diferensiasi *mutakallimûn* umumnya yang dimaksud di atas adalah antara yang penanda atau tanda (*dâll, dalîl, sign*), objek yang ditandai (*madlûl, ['alayh], signified*), penandaan (*dalâlah*), dan proses inferensi (*istidlâl*).[213]

'Abd al-Jabbâr memandang *dalâlah* sebagai prinsip yang mendasari pengetahuan bukan *dharûrî* tentang segala hal selain

[210]Josef van Ess, *The Logical Stucture of Islamic Theology*, hlm. 26.

[211]Lihat Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance orf Islam; *The Cultural Ravival during the Buyid Age* (Lieden: E.J. Brill, 1996), hlm. 113, catatan kaki 25

[212](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 88.

[213]Josef van Ess, *The Logical Stucture...*", hlm. 26.





yang sudah diketahui. Atas dasar ini, baik *dalâlah* maupun *dalîl* didefinisikan dengan (1) sesuatu yang dapat mengantarkan orang yang menalarnya kepada pengetahuan tentang yang lain, (2) jika orang yang membuatnya (tanda tersebut) menginginkan tujuan tersebut.[214] Pernyataan bersyarat tersebut mengimplikasikan bahwa suatu tanda atau simbol–berdasarkan teori semiotika–adalah bermakna (*meaningful*) jika "dimaknai". Hanya saja, 'Abd al-Jabbâr menarik wewenang pemaknaan tersebut, dan dianggap absah, ke pembuat tanda; wilayah pemaknaan yang menyempit. Akan tetapi, bagaimna orang lain dianggap sah memberi pemaknaan, sedangkan ia tidak mengetahui makna sebenarnya pembuat tanda ? Oleh karena itu, pembuatan tanda harus berada dalam pemaknaan yang umum dan tidak menyimpang, yang sesungguhnya memberi wewenang orang lain untuk menafsirkannya. Dengan persyaratan pertama, turunnya salju pada masanya, misalnya, karena tidak mengantarkan pada masalah kenabian Muhammad, tidak disebut sebagai *dilâlah*. Berbeda dengan itu, Al-Qur'an dalam konteks tersebut bisa mengantarkan pada pengetahuan tentang kenabian. Dengan persyaratan kedua, jejak seorang pencuri, meski dapat dijadikan "tanda", karena tidak dimaksudkan untuk itu oleh pencuri.[215]

Dalam kerangka itu, salah satu metode penting dalam epistemologi di kalangan *mutakallimûn* dan mendasari metode rasional 'Abd al-Jabbâr adalah "inferensi dari yang konkret ke yang abstrak" (*istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-ghâ'ib*). Metode ini telah dirintis oleh beberapa mutakalim sebelum 'Abd al-Jabbâr, antara lain, oleh Abû al-Husayn al-Khayyâth, Abû 'Alî, dan Abû Hâsyim. Abu Hâsyim sendiri menulis satu bahasan tentang itu dalam al-'Askariyyât. Abû Hâsyim menyebut metode rasional ini

[214](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 87.

[215](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 87-88.

dengan "inferensi dari yang diketahui ke yang tidak diketahu" (*istidlâl bi al-ma'lûm 'alâ mâ lâ yu'lam*), karena yang konkret adalah sesuatu yang diketahui dan yang abstrak adalah sesuatu yang belum diketahui. Yang abstrak tersebut tidak dapat diketahui tanpa pengondisian, melainkan dengan *tharîqat al-ijrâ' wa al-haml*, yang oleh 'Abd al-Jabbâr disebut dengan *istidlâl bi al-ma'lûm fî mâ baynanâ 'alâ mâ huwa ghâ'ib 'annâ*". *Istidlâl* mungkin dilakukan jika ada hubungan (*ta'alluq*) antara *dalîl* dan *madlûl*. Meski demikian, tidak berarti bahwa "tanda" dalam hakikat dan esensinya harus sesuai dengan yang ditandai sehingga *dalîl* dan *madlûl* harus berbeda dalam esensi.[216] *Ta'alluq*, hubungan antara dalîl dan *madlûl*, sebagai fakta yang harus sama-sama diperhatikan harus dilihat dalam aspek tertentu, *wajh at-ta'alluq*. Suatu ayat Al-Qur'an, misalanya, sebagai tanda atau *dalîl* untuk perintah-perintah yang diderivasi darinya hanya mungkin diinferensi karena *wajh at-ta'alluq* bahwa Allah adalah bijaksana dan hanya memerintahkan perbuatan baik dan melarang yang jelek. Jika kita menginferensi dari benda yang bergerak bahwa ada gerak, hal itu karena ada hubungan antara keduanya secara pasti; *'alâ wajh al-wujûb*.[217] Perbedaan esensi *dalîl* dan *madlûl* dan hubungan antara keduanya merupakan adaptasi 'Abd al-Jabbâr terhadap pandangan Abû Hâsyim dalam *al-Jâmi' ash-Shaghîr* dan pandangan Abû 'Ali tentang ketidakharusan mendasarkan pengetahuan diskursif pada pengetahuan langsung. 'Abd al-Jabbâr menekankan pentingnya fondasi-fondasi *dalîl* (*ushûl al-adillah*) yang dijelaskan dalam *Ta'liq al-'Umad* untuk meng-*counter* Ibn 'Abbâd. Dengan melihat hubungan tersebut, inferensi dari konkret ke abstrak, yang sebenarnya juga diterapkan dalam analogi fiqh dan nahwu, mencakup empat tipe.[218]

---

[216]'Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 169.

[217]*Ibid.*, hlm. 55; Josef van Ess, *The Logical Stucture of Islamic Theology*, hlm. 26.

[218]*Ibid.*, hlm. 55; Josef van Ess, *The Logical Stucture of Islamic Theology*, hlm. 26.





(1)Inferensi atau analogi atas dasar kesamaan dalam hal penunjukan (*dalâlah*). Kesimpulan bahwa Allah adalah Mahakuasa melalui perbuatan-perbuatan-Nya, misalnya, merupakan bentuk analogi dari pendasaran pada kenyataan konkret bahwa perbuatan hanya terjadi dari manusia yang mampu melakukannya. Kesamaan antara yang konkret dan abstrak adalah pada cara mengetahui pengambilan keputusan; kemampuan dipastikan secara logis karena keabsahan tindakan. Metode ini mendasari pengetahuan tentang sifat-sifat Tuhan, terutama *tawhîd*, salah satu pilar doktrin Mu'tazilah. Dalam fiqh metode ini disebut *qiyâs ad-dalâlah*.

(2)Inferensi atau analogi atas dasar kesamaan dalam sebab (*'illah*).[219] Misalnya: konklusi bahwa Allah tidak mungkin melakukan yang jelek karena pengetahuan-Nya tentang kejelakannya. Metode inferensi model ini diterapkan untuk pengetahuan tentang keadilan (*al-'adl*) Allah. Asy'ariyyah menerapkannya untuk menetapkannya untuk menetapkan sifat-sifat Allah sebagai sesuatu tambahan atas zat. Dalam fiqh dan *nahwu* metode ini disebut *qiyâs al-'illah*.

---

[219]*'Illah* adalah sebab atau alasan yang mendasari suatu penetapan kesimpulan atau kualifikasi (*hukm*) sehingga keberadaannya menentukan kemungkinan penetapan kualifikasi tersebut (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 273). *'Illah* harus memenuhi kriteria *ath-thard wa al-'aks* (ko-ekstensivitas dan ko-eksklusivitas). *Ath-thard* (ko-ekstensivitas) berarti bahwa suatu *'illah* mungkin diterapkan pada semua kasus-kasus partikular yang ditunjuk oleh *dalîl*, dan harus *mun'akis*, ko-ekslusivitas dalam pengertian: menyisihkan setiap kasus lain yang memiliki *'Illah* yang dimaksud, dan ketika *'Illah* tidak ada, kualifikasi tidak dapat ditetapkan. Gerak, misalnya, merupakan *'Illah* pada benda yang bergerak. Lihat Josef van Ess, *The Logical Stucture...*, hlm 39; *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, 205-206. An-Nasysyâr menyebut menyebut kriteria pertama dengan "the method of argument" (*tharîq at-talâzum fi al-wuqû*) dan kriteria kedua dengan "method of difference" (*tharîq at-talâzum fi al-wuqû*). Lihat 'Alî (*tharîq at-talâzum fi al-wuqû*) an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahts*, hlm 110-113. Meski *ath-thard* (ko-ekstensivitas) merupakan syarat *'illah*, ternyata 'Abd Al-Jabbâr memandangnya tidak berlaku bagi semua *'Illah*. Lihat 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm. 357.

(3) Atas dasar kesamaan pada sesuatu yang bersifat *'illah*. Berbeda dengan dua tipe di atas, inferensi ini tidak didasarkan kesamaan *'illah* maupun *dalâlah*. Di satu sisi, keadaan "berkehendak", misalnya, dapat diketahui secara *dharûrî* dalam kesadaran kita. Hal itu disebut bahwa kita telah "menetapkan" (*hukm*, judgement) sifat atau atribut pada subjek berdasarkan kenyataan konkret dengan indikasi perbuatan-perbuatan yang dilakukan. Di sisi lain, kita mengetahui sahnya menetapkan hal yang sama pada yang abstrak (Allah Swt.) sehingga dapat menarik kesimpulan dengan menetapkan sifat atau atribut tersebut bahwa Allah berkehendak. Pada dunia konkret pengetahuan tentang Allah berkehendak. Pada dunia konkret pengetahuan tentang itu diperoleh secara *dharûrî*, sedangkan pada dunia abstrak pengetahuan tersebut diperoleh dengan *dalâlah*.

(4) Inferensi atas dasar bahwa pengambilan kesimpulan yang sama pada dunia konkret untuk diterapkan pada dunia abstrak dianggap lebih logis, yang dalam fiqh disebut *qiyâs al-awlâ*. *Zhann* dan pengetahuan, menurutnya, memiliki kredibilitas sumber yang sama-sama diakui untuk mengetahui kebaikan tindakan-tindakan yang dasarnya adalah utilitas (kemanfaatan dan kemudharatan). Jika suatu tindakan dapat dinilai secara moral berdasarkan *zhann*, secara inferensial penilaian yang sama berdasarkan pengetahuan secara logika adalah lebih valid. Jika menyuguhkan makanan kepada seseorang yang atas dasar perkiraan (*zhann*) dianggap sebagai perbuatan baik, melakukan hal yang sama atas dasar pengetahuan (*'ilm*) adalah lebih logis untuk dikategorikan sebagai perbuatan baik.

Metode tersebut mempunyai kemiripan dengan metode inferensi Abû Ya'lâ al-Hanbalî yang mendasarkannya pada empat hal, yaitu *'illah*, batasan, pembenar (validasi), dan *dalîl*. Jika yang pertama disebut *qiyâs al-'illah*, dan yang ke empat disebut *qiyâs*





*al-dalâlah* maka yang ke dua dan ke tiga adalah apa yang disebut oleh 'Abd al-Jabbâr sebagai "apa yang berlaku seperti *'illah*".[220]

Kenyataan ini menunjukkan bahwa corak *kalâm* pada umumnya bersifat Mu'tazili dari segi metode, meski ada proses adopsi dan adaptasi. Bahkan, van Ess menarik metode inferensi mutakallimûn tersebut dari akar sejarah logika Stoa, tidak hanya dalam sistem, tapi juga terminologi. Dalîl adalah terjemahan dari **σημεἰον**, *madlûl* dari **σημειτόν** atau **σημαινόμενον**, dan *dalâlah* atau *istidlâl* **σημειὠὶσ** anak kalimat bersyarat yang sering digunakan "jika...(*dalîl*)...(*madlûl*) dalam logika Stoa disebut **συνμμένον** dari **συνάπνω** untuk menghubungkan.[221] *Istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-gâ'ib* selain memperoleh inspirasi terminologi Al-Qur'an (*'âlim al-gayb wa asy-syahâdah*), juga sangat mungkin merupakan terjemahan Arab versi Galen dalam *On Medical Experience* (yang semula terjemahan Hunayn Ibn Ishaq) dari *Al-Mughni fî Abwâb at-Tawhîdwa al-'Adl*, **Ἀναaλογισμός**.[222]

### b. Penolakan terhadap *Mafhûm al-Mukhâlafah*

'Abd al-Jabbâr menolak *istidlâl bi dalîl al-khitâb* atau yang dikenal dengan *mafhûm al-mukhâlafah*, yaitu menetapkan sesuatu yang tidak disebutkan dalam teks dengan nalar logis sebagai kebalikan dari pengertian teks. Penolakan terhadap keabsahan metode nalar teks tersebut diformulasikan 'Abd al-Jabbâr dalam (*Bayân*) *Mutasyâbih Al-Qur'an* : "menyebutkan sesuatu secara khusus tidak menunjukkan penetapan negasi bagi yang lain" (*takhshîs asy-syai' bi adz-dzikr lâ yadullu 'alâ hukm mâ 'adâh* atau, seperti dalam *Syarh, takhshîsh asy-syai' bi adz-dzikr lâ yadullu 'alâ nafy mâ 'âdâh*). Oleh karena itu, metode tersebut

---

[220] Muhammad 'Abid al-Jâbiri. *Bunyat al-Aql al-'Arabî...*, hlm.157.

[221] Josef van Ess, *The Logical Stucture...*, hlm 27-28.

[222] *Ibid.*, hlm. 35.

tidak diterapkan dalam wilayah teologi maupun hukum.[223] *Mafhûm al-mukhâlafah atau dalîl al-khithâb* di kalangan *Syâfi'iyyah* meliputi sifat, pembatasan (*hashr*), syarat, tujuan (*ghâyah*), dan kuantitas.[224] Oleh karena itu, dalam konteks metode tersebut 'Abd al-Jabbâr tidak secara konsisten dalam fiqh (*asy-Syâfi'î*), tapi menunjukkan konsistensinya dalam teologi (Mu'tazilah). Keinginannya untuk berpindah dari madzhab Syafi'i ke Hanafi, sebagaimana pernah disampaikan kepada gurunya, Abû 'Abdillâh al-Bashrî, memiliki hubungan dengan penolakan metode tersebut.

### c. *As-Sibr wa at-Taqsîm*[225]

'Abd al-Jabbâr sendiri tidak secara eksplisit menyebut metode ini. Tetapi, dari uraian teologisnya, terutama ketika menolak pandangan teologis alira-aliran lain, ia menerapkan metode ini sebagai metode rasional-analogis untuk memperoleh pengetahuan. *As-Sibr wa at-taqsîm* (mempertentangkan dan membagi) diterapkan dengan menyebutkan semua kemungkinan (A, B,C...) sebagai solusi terhadap suatu hal, kemudian mengeliminasi kemungkinan-kemungkinan tersebut sehingga hanya tinggal satu jawaban. 'Abd al-Jabbâr sering menyebutkan kemungkinan tersebut biasanya dengan *lâ yakhlû min*...(tidak lepas dari kemungkinan...), atau *immâ an yakûn...wa immâ* (adakalanya... atau adakalanya...). Metode ini diterapkan, misalnya, ketika membantah pandangan Abû Qâsim al-Balkhî bahwa pengetahuan inferensial (dengan *istidlâl*) mesti diketahui dengan inferensi pula

[223]'Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih Al-Qur'an*, Juz I, hlm 48; (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 723; Machasin, *Al-Qadi''Abd al-Jabbâr...*, hlm 83. Lihat penerapannya ketika mengomentari Q.S Al-Baqarah (2):2, lihat, *Mutasyâbih*, hlm. 48) dan Q.S Al-Mulk (67):3, lihat, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 356).

[224]Lihat Muhammad 'Abid al-Jâbiri. *Bunyat al-Aql al-'Arabî...*, hlm.157.

[225]Peters dengan mengutip Josef van Ess, *Erkenntnislehre*, hlm. 394-396) menyebutnya dengan metode *taqsîm* atau *qîsmah* (pembagian), J.R.T.M, *God's Created Speech*, hlm. 72.





dan pengetahuan *dharûrî* harus dengan *dharûrî*. Persoalan tersebut berimplikasi pada apakah pengetahuan tentang Allah Swt. yang di dunia merupakan bagian dari pengetahuan *muktasab*, di akhirat Ia diketahui dengan *muktasab* atau *dharûrî*. 'Abd al-Jabbâr membantah Abû al-Qâsim al-Balkhî bahwa pengetahuan tentang Allah Swt. di akhirat bersifat *dharûrî* dengan metode ini :

وإن كان خلافه في الوجوب فا لكلام عليه هو أن نقول: إن أهل الاخرة لا يخلوحا لهم من أمرين: إما أن يكونوا من أهل الجنة أو من أهل النار. فان كانوا من أهل الجنة فلا يخلوا, إما أن يعرفوالله تعالى, أولا يعرفوه. فإن لم يعرفوه لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته, وجوزوا إنقطاع ما هم فيه من النعيم, و ذلك يؤدي إلي التنغيض المنفي عنهم, وإن عرفوا الله فلا يخلوا, إ ما أن يكونوا عرفوه إضطرارا أو إستدلالا, لا يجوز أن يعرفوه استدلالا, لأن النظر والاستدلال يتضمن المشقة ويؤدي إلي التنغيض والتكدير وهما منفيان عنهم, فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما نقوله. 226

'Ali Sâmî an-Nasysyâr menganggap metode ini orisinal dari kalangan *mutakallimûn*, bukan dari logika Aristoteles. Namun, sebagian teolog menyebutnya silogisme disjungtif,[227] yaitu silogisme yang mempunyai pernyataan disjungtif (seperti "baik...maupun...") untuk satu atau dua premisnya.[228] Oleh karena itu, meski 'Abd al-Jabbâr tidak menjelaskan proses analogi ini, pada prinsipnya, sebagaimana terlihat dari contoh di atas, metode ini terdiri dari dua langkah, yaitu (1) membatasi beberapa kemungkinan (*hashr al-awshâf*); dan (2) pembatalan/penafian kemungkinan yang tidak logis (*ibthâl*).[229] Kedua langkah inilah mungkin yang dimaksud 'Abd al-Jabbâr dengan istilah *al-itsbât wa an-nafy* (afirmasi dan negasi).[230]

[226](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 58.

[227]Alî Sâmi an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahts*, hlm 114.

[228]Lihat Patrick J. Hurley, *A Concise Introduction to Logic*, hlm 27.

[229]Alî Sâmi an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahts*, hlm 114.

[230] J.R.T.M Peters, *God's Created Speech*, hlm. 73. Bandingkan (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 98.

### d. *Al-Ilsâm*: *Argumentum ad hominem*

Metode rasional ini umumnya digunakan untuk membantah paham teologis lain. Kita bisa secara sederhana menyebutnya dengan "konsekuensi logis" (bahwa penerimaan terhadap suatu kemungkinan atas prinsip *tajwîz* (pemungkinan) berkonsekuensi secara logis pada keharusan menerima suatu/beberapa kemungkinan lain yang logis), yang sering diungkapkan dengan kata *lazima*, *alzama*, dan *wajab* atau *awjaba*. Menurut Peters, metode ini juga bisa disebut *îjâb* atau *reductio ad absurdum*. Metode rasional ini diterapkan dengan mengadopsi tesis lain yang ingin dibantah, kemudian menarik dari tesis tersebut konklusi-konklusi logis yang tidak dapat diterima oleh lawan, baik karena alasan bahwa konklusi tersebut absurd atau karena jelas-jelas bertentangan dengan doktrin atau tesisnya sendiri.[231] Dalam menerapkan metode ini, 'Abd al-Jabbâr sering menggunakan istilah *syubhah* atau ketidakjelasan untuk menyebut argumen-argumen lawannya.[232]

## 3. Metode Pengamatan Empiris

'Abd al-Jabbâr sering menggunakan istilah *musyâhadah* untuk pengamatan dengan indera. Istilah *idrâk* lebih tepat diartikan sebagai persepsi, baik terhadap fakta-fakta empiris maupun rasional. Namun, 'Abd al-Jabbâr menggunakan *idrâk* lebih cenderung dalam pengertian pengamatan inderawi. Oleh karena itu, istilah terakhir ini mencakup pengertian *ru'yah* (pengamatan dengan mata atau melihat)" jika *idrâk* disertai dengan kata *bashar*. Sebagaimana dikemukakan, menurut 'Abd al-Jabbâr, pengamatan empiris, meski bukan merupakan *ma'nâ*, adalah titik-tolak pengetahuan sebelum fakta yang diamati dikonstruksi oleh rasio. Meski pengamatan inderawi terhadap fakta-

[231]Lebih lanjut dalam J.R.T.M Peters, *God's Created Speech*, hlm 74-76.

[232]*Ibid*.





fakta empiris dapat dilakukan melalui semua panca indera, uraian yang dikemukakannya lebih menekankan pengamatan melalui penglihatan (*ru'yah*) yang mungkin karena bersentuhan langsung dengan isu teologis.

Kritik terhadap kalangan Asy'ariyyah tak ragu lagi tentang *ru'yat* Allah (melihat Allah) menjadi karakter yang kuat mewarnai teori 'Abd al-Jabbâr tentang "penglihatan" (*visual theory*). *Kitâb at-Tawallud* Abû Hâsyim tampaknya sangat memengaruhi basis argumen 'Abd al-Jabbâr tentang itu.[233] Ia memberikan ketentuan umum bahwa suatu objek dapat dilihat jika: (1) tidak ada yang menghalangi penglihatan (*irtifa' al-mawâni'*); (2) organ penglihatan (*hâssah*) dalam keadaan sehat; (3) objekyang ingin dilihat harus ada.[234] Yang menghalangi penglihatan bisa berupa: (1) dinding atau penghalang langsung (*hijâb*) atau (2) posisi objek berada di luar arah penglihatan (*fi jihah ghayr muhâdzâh*), yaitu tidak menempati salah satu di antara tiga posisi objek (dijelaskan dalam uraian di bawah). Objek juga dianggap terhalang jika (3) jarak antara objek dan subjek cukup jauh, (4) objek yang dilihat terlalu kecil (*riqqah/lathîfah*), (5) indera penglihatan yang tidak sehat.[235]

'Abd al-Jabbâr mengembangkan analisis lebih jauh dengan menetapkan tiga hal, yaitu "sebab" (*illah*), "sebab langsung" (*sabab*), dan "kondisi atau syarat" (*syarth*). Menurut Anthony Keith Tuft, tidak adanya sesuatu yang menghalangi penglihatan adalah yang dimaksud 'Abd al-Jabbâr dengan *'illah*. Berfungsinya organ penglihatan secara sehat tampaknya dapat diidentifikasi

[233]Anthony Keith Tuft, *The Origins and Development of the Controversy Over Ru'ya in Medievel Islam and Its Relation to Contemporary Visual Theory*, (Los Angeles: University of California, 1979), hlm. 177.

[234]'Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih Al-Qur'an*, Juz I, hlm 323.

[235]Anthony Keith Tuft, The Origins, hlm 200-206; (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm 257-258.

sebagai "sebab langsung" (*sabab*). Identifikasi ini ditopang dengan analisis terhadap metode logika 'Abd al-Jabbâr. Suatu "sebab langsung" (sabab), menurutnya, dapat diketahui melalui efeknya yang pasti tidak ada atau terjadi jika ada sebab yang mendahuluinya. Keberadaan objek yang ingin dilihat disebut sebagai "syarat".[236] Penjelasan Anthony Keith Tuft dalam konteks itu tidak begitu akurat. Dalam *Syarh*, penglihatan terhadap suatu objek adalah mungkin jika ada dua hal, yang disebutnya sebagai "syarat" (1) syarat yang terkait dengan subjek, yaitu kesehatan indera penglihatan, dan (2) yang terkait dengan objek, yaitu ada hubungan hukm (penetapan posisi) antara objek dan subjek. Penetapan posisi objek bagi subjek tersebut didiskusikan dalam teori visualnya tentang *muqâbalah* (objek yang dilihat berhadapan dengan yang melihatnya).[237]

Berbeda dengan Allah Swt., objek yang dapat dilihat dengan indera penglihatan harus menempati salah satu posisi, yaitu (1) objek berhadapan dengan subjek (*muqâbil*); (2) sejajar dengan objek yang berhadapan tersebut dengan subjek (*fi hall al-muqâbil*); atau (3) objek tersebut dianggap berhadapan dengan subjek. Dalam *Syarh*,[238]ketiga hal tersebut secara eksplisit disebut sebagai "syarat". Posisi pertama adalah ketika objek yang dilihat berhadapan langsung dengan arah mata subjek yang melihatnya. Posisi kedua adalah seperti posisi warna buku, misalnya, di mana kualitas aksidental yang sebenarnya secara inheren berhadapan dengan subjek karena posisi buku itu sendiri berhadapan dengannya. Suatu objek dianggap berhadapan dengan subjek (*fi hukm al-muqâbil*) jika kita, misalnya, melihat wajah kita dengan bantuan cermin. 'Abd al-Jabbâr menjelaskan hal ini, seperti teori visual

[236]*Ibid.*, hlm. 178-179.

[237](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm. 250.

[238]*Ibid.*, hlm. 249.





Euclidean tentang keterbalikan cermin,[239] dengan cahaya (*syu'â'*). Ketika cahaya tersebut memantul terbalik, hal itu seperti mata melihat suatu objek secara langsung.[240]

'Abd al-Jabbâr, sebagaimana dikemukakan, menganggap metode empiris sebagai kondisi awal untuk memperoleh pengetahuan. Meski bukan merupakan *ma'nâ*, konstruksi akal atas fenomena-fenomena empiris tentu harus bertolak dari pengamatan tersebut.

## F. Kritik terhadap Skeptisisme

Literatur-litratur klasik *kalâm*, menurut Gardet dan Anawati, banyak memuat kritik terhadap *Sûfisthâ'iyyah* (sofisme) yang muncul dalam karya-karya *kalâm*, misalnya *al-Farq* dan *Ushûl ad-Dîn al-Baghdâdî, al-Fishal Ibn Hazm*, dan *Sharh 'al-'Aqâ'id an-Nasafiyyah oleh at-Taftâzânî*. Sebagai pandangan epistemologis, sofisme yang bersikap skeptis terhadap realitas bercabang menjadi beberapa varian. Oleh karena itu, sebelum mengeksplorasi kritik-kritik sistematis 'Abd al-Jabbâr, akan diidentifikasi model sofisme/skeptisisme yang menjadi sasaran kritiknya. Al-Baghdâdî dalam *Kitâb Ushûl ad-Dîn* mengemukakan klasifikasi *Sûfisthâ'iyyah* sebagai penjelasan tentang skeptisisme yang berkembang dengan perkembangan kalâm:

a. Sofisme (radikal) yang menafikan realitas dan pengetahuan dalam bentuk apa pun( انه لا حقيقة لشئ ولا علم بشئ ). Dalam klasifikasi 'Abd as-Salâm dan Amîr, sebagaimana dikutip Gardet dan Anawati, sofisme ini sama dengan nihilisme (*inâdiyyah*).

[239]Anthony Keith Tuft, *The Origins*, hlm. 232.

[240](Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, hlm 249. Lihat uraian detil dalam 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm 64-69.

b. Sofisme yang diidentikkan dengan skepitisisme (*ahl asy-syakk*) yang meragukan keberadaan realitas dalam segala sesuatu ( لا نعلم هل للاشياء حقائق لم لا حقائق. ). Apa yang dijelaskan oleh al-Baghdâdî tersebut merujuk kepada agnotisisme (*lâ adriyyah*).

c. Sofisme sebagai relativisme atau subjektivisme (*'indiyyah*) ( للاشياء حقائق تابعة للاعتقادات ... إن كل من إعتقاد شيئا فمعتقده علي ما اعتقده ... إن الإعتقادات كلها صحيحة )[241]

Menurut William Montgomery Watt, tiga varian sofisme tersebut merupakan pandangan filsafat Yunani kuno yang muncul pada awal abad ke-4 dan ke-5 SM, bukan penentang aktif *kalâm* yang semasa dengan para *mutakallimûn*. *'Inadiyyah*, berdasarkan Turkish Lexicon Redhouse, adalah aliran *Pyrrhonist* (*Pyrrho dari Elia*). *Lâ adriyyah* adalah aliran Protagoras (481-411 SM). Tulisan *Sextus Empiricus* tentu saja memuat semua itu.[242]Apa yang disebut sebagai "Akademi Platonisme" berafiliasi dengan akeptisisme *Pyrrho* yang memengaruhi masa Hellenisme akhir dan masa Romawi.[243] Masuknya pemikiran Hellenistik akhir memperoleh momentumnya pada masa penerjemahan karya-karya Yunani secara besar-besaran pada masa al-Ma'mûn. Mu'tazilah merupakan teologi Islam yang secara intens dan pertama kali bersentuhan dengan ide-ide tersebut.

[241]Al-Baghdâdî, *Kitâb Ushûl ad-Dîn*, hlm. 6; A.J. Weinsinck, *The Muslim Creed*, hlm. 251-242; Louis Gardet dan M.M. Anawati, *Introduction a la Théologie Musulmane*, hlm. 376.

[242]Al-Baghdâdî, *Kitâb Ushûl ad-Dîn*, hlm. 6; A.J. Weinsinck, *The Muslim Creed*, hlm. 251-242; Louis Gardet dan M.M. Anawati, *Introduction a la Théologie Musulmane*, hlm. 376.

[243]Helmut Koester, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (New York and Berlin: Walter De Gruyler, 1987), hlm 141-143. Lihat juga G.P. Kerferd, "Sophist", dalam Paul Edwards, *The Encyclopaedia of Philosophy*, Vol. VII hlm. 494-496.





Kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap sofisme dikemukakannya ketika mengkritisi pandangan bahwa realitas tergantung pada data inderawi (empirisisme), apa yang dibuktikan secara rasional melalui dalil (rasionalisme), dan pandangan bahwa realitas adalah apa yang dilakukan (pragmatisme), serta pandangan materialisme (*zhahriyyah*).[244] Dua pasal pada juz XII al-Mughnî yang jelas merupakan kritik terhadap sofisme adalah *Fashl fî ibhtâl qawl bi anna haqîqat kull syay' mâ ya'taqiduh al-mu'taqid* (pasal tentang bantahan terhadap pendapat bahwa realitas segala sesuatu adalah apa yang diyakini setiap orang). Tampaknya kritik 'Abd al-Jabbâr merupakan kritik atas dua model sofisme di atas: (1) sofisme sebagai nihilisme ketika ia mendefinisikan kalangan sofis sebagai kalangan menafikan realitas sama sekali ( السفسطائية الذين لا يثبتون لشئ من الاشياء حقيقة ), (2) sofisme sebagai relativisme ketika membantah pandangan bahwa realitas sesuatu adalah keyakinan subjektif. Agnotisisme mungkin dikategorikan dalam nihilisme.

Pemerian yang akan dikemukakan dimulai dari yang paling mendasar, yaitu kritik atau nihilisme. 'Abd al-Jabbâr mengawali kritiknya dengan mengutip pendapat Abû al-Qâsim al-Balkhî (w.932) yang dikemukakannya dalam *Kitâb al-Arâ wa ad-Diyânât*. Menurut al-Balkhî, berdebat dengan kalangan nihilis adalah hal tidak diperlukan atau merupakan sikap yang keliru. Berdebat hanya mungkin jika didasarkan argumen dan pengetahuan. Apakah mereka mengklaim adanya pengetahuan ? Jika mereka menafikan keberadaan pengetahuan, bantahan terhadap mereka tidak diperlukan. Sebaliknya, jika mereka bersikap ragu, pertanyaan

[244]Penerjemahan apa yang menjadi kritik 'Abd Al-Jabbâr dengan ketiga aliran tersebut tidak mengacu pada aliran-aliran filsafat dalam sejaran yang tentu muncul jauh sesudah 'Abd Al-Jabbâr. Akan tetapi, kritiknya sesungguhnya juga merupakan kritik terhadap aliran tersebut, meski sangat problematis untuk menyamakan begitu saja antara yang berkembang di dunia Islam dan yang berkembang di Barat.

mendasar yang dikemukakan: bagaimana mereka tahu bahwa mereka bersikap ragu. Oleh karena itu, menurut al-Balkhî, mendidik mereka (*ta'dîb*) adalah sikap yang paling tepat.[245] Menurut Abû 'Alî dan Abû Hâsyim, berdebat dengan kalangan sofis adalah hal yang "mungkin" dalam pengertian sebagai aktivitas akademis. Hal itu, tegas Abû 'Alî, karena kalangan sofis hanya tidak mengetahui bahwa pengetahuan mereka adalah pengetahuan yang diperoleh secara diskursif (*iktisâb*). Menurut Abû Hâsyim, keyakinan kalangan sofisme, atas dasar kriteria *sukûn an-nafs*, dapat diklasifikasikan sebagai "pengetahuan". Oleh karena itu, bantahan distingsi antara pengetahuan yang *dharûrî* (langsung) dan yang inferensial.[246] 'Abd al-Jabbâr, yang tampak terpengaruh oleh pandangan Abû Hâsyim, memulai kritiknya dengan merupakan pada pengetahuan inderawi (*mudrakât*) yang mendasari pengetahuan diskursif.

Pengetahuanbertolak dari pengamatan inderawi, semisal pembedaan hitam-putih, manis-asam, panjang-pendek, besar-kecil. Penolakan kalangan skeptis terhadap fenomena empiris tersebut berarti penolakan terhadap apa yang sesungguhnya diketahui tanpa nalar (*dharûrî*).[247] Pengetahuan bertolak dari "asumsi" (*zhann*), sesuatu yang tidak secara jelas membedakan antara pengetahuan dan perkiraan keliru seperti fatamorgana. Terhadap pandangan ini, 'Abd al-Jabbâr membedakan keduanya atas dasar kriteria *sukûn an-nafs* yang tidak terpenuhi pada kekeliruan inderawi. Pada fatamorgana, menurutnya, persepsi inderawi sebenarnya tidak salah. Akan tetapi, kondisi-kondisi yang harus dipenuhi pada suatu penginderaan yang menjadi dasar pengetahuan tidak dipenuhi. Pengetahuan inderawi adalah

[245]'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm 41.

[246]*Ibid.*, hlm. 42.

[247]*Ibid.*, hlm. 43.





fenomena yang tak bisa dibantah dan dijadikan dasar "aksiomatik" pengetahuan agar tak terjadi apa yang disebut *ad infinitum* (*itsbât mâ lâ nihâyah lah*).[248]

Kritik terhadap skeptisisme dalam bentuk relativisme ditujukan oleh 'Abd al-Jabbâr terutama merujuk pada apa yang berdasarkan keterangan Abû 'Usmân al-Jâhizh, disebut sebagai *ashhâb at-tajâhul* (literal: "orang-orang yang berpura-pura tidak mengetahui") yang berpandangan bahwa "segala sesuatu tidak memiliki realitas pada dirinya sendiri atau pada realitas itu sendiri" (أن لا حقيقة للأشياء في نفسها و حقيقتها). Relativitas identik dengan pandangan tentang kebaikan atau kejelekan sesuatu secara subjektif (*al-istihsân wa al-istiqbâh*). Berbeda dengan nihilisme, relativisme mengakui adanya realitas, meski tidak tergantung pada keadaan objek secara intrinsik, tetapi di luarnya (subjek yang mempersepsi). Akan tetapi, secara substansial, keduanya tidak berbeda. Kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap relativisme ini secara sistematis adalah untuk menunjukkan kekeliruan-kekeliruan pandangan ersebut, sebagai konsekuensi logisnya:

1) Objek yang sama akan memliki atribut yang bertentangan ketika dua pertimbangan tentangnya dikemukakan.

2) Orang akan bisa mengubah keadaan objek hanya dengan mengubah persepsi subjektifnya terhadap objek tersebut. Bahkan, jika diterima pengandaian keliru itu, eksistensi dan sifat Tuhan hanya tergantung semata pada keyakinan kita tentang-Nya. Formulasi yang menjadi konsep kunci dalam kritiknya terhadap relativisme adalah: "keyakinan seseorang tidak berpengaruh terhadap keadaan objek yang diyakini" (أن اعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقد).[249]

[248]*Ibid.*, hlm. 43.

[249]*Ibid.*, hlm. 48.

3) Jika tidak ada seseorang pun yang menjadi mempersepsi suatu objek, konsekuensi logisnya adalah bahwa objek tersebut tidak bisa dikatakan ada atau tidak ada, abadi atau tidak abadi. Realitas sesuatu tidak tergantung pada keyakinan subjektif, sebagaimana ilmu merupakan hasil interkoneksi antara "keyakinan", afektivitas, dan korespondensi dengan objek. 'Abd al-Jabbâr menjelaskannya sebagai berikut:

... وذلك لأن الإعتقاد, إذا ثبت أنه لا يؤثر في كون المحدث قديما, والقديم محدثا, وفي قلب الأجناس؛ فيجب أن لا يكون مؤيدا في سائر الامور وأن يعتبر في كون المعتقد علي ما يختص به حاله, لا بحال الإعتقاد. ولذلك يثبت علي ما هو به. [250]

4) Seseorang tidak bisa mengambil kesimpulan bahwa persepsinya sebelumnya tentang suatu hal adalah keliru atau sama sekali tidak mengetahuinya, karenaa *by definition* persepsinya tersebut dianggap benar. Begitu saja, ia tidak bisa berkesimpulan persepsi-persepsi orang lain tentang objek yang sama adalah keliru atau sama sekali tidak mengetahuinya.[251]

Absurditas konsekuensi-konsekuensi tersebut, menurut 'Abd al-Jabbâr, dapat diketahui secara jelas. Jadi, dengan menunjukkan konsekuensi-konsekuensi logis dari relativisme, ditemukan sejumlah paradoks yang berdasarkan *common sense* tidak dapat diterima.

'Abd al-Jabbâr membedakan sikapnya antara persoalan hukum dan teologi. Pada persoalan pertama, ia mengakui ada relativitas pandangan madzhab-madzhab fiqh dan *ushul al-fiqh*: "setiap mujtahid adalah benar."[252] Meski demikian, adanya relativitas pandangan, menurutnya, tidak menunjukkan bahwa tidak ada realitas sama sekali yang bisa diketahui oleh semua orang.

[250] *Ibid.*, hlm. 49.

[251] *Ibid.*, hlm. 47-51; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 19.

[252] 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz XV, hlm. 49.





Jadi, pada persoalan *istihsân* dan *istiqbâh* ada realitas yang menghubungkannya secara inheren. Oleh karena itu, seseorang tidak bisa mengatakan bahwa suatu kezaliman, yang kejahatannya diketahui berdasarkan pengetahuannya, adalah baik.[253] 'Abd al-Jabbâr, dengan begitu, ingin memberikan aksentuasi pada keadaan objektif dan intrinsik sebagai penentu realitas.

[253] *Ibid.*, hlm. 50-51.

# BAB III
# IMPLIKASI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI 'ABD AL-JABBÂR TERHADAP PEMIKIRAN ETIKANYA

## A. Etika "Kritis": Sintetis Antara Esensialisme dan Realisme

Bagaimana pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr secara substansial merupakan kritik, antara lain, terhadap dua pandangan epistemologi, yaitu epistemologi Abû al-Huzayl al-'Allâf (w. 849), yang mereduksi pengetahuan sebagai fakta-fakta *an sich*. Dalam wilayah etika, model pertama muncul menjadi epistemologis moral (etika) esensialisme yang bersifat statis, yang menjadi target kritik Mu'tazilah aliran Bashrah, termasuk 'Abd al-Jabbâr sendiri. Al-Balkhî dan tokoh Mu'tazilah lainnya dengan pemikiran epistemologi tersebut memapankan etika yang realis. Dengan pengaruh sebagian tokoh-tokoh Mu'tazilah, beberapa tokoh Asy'ariyyah, semisal al-Juwaynî dan 'Abd al-Qahir al-Baghdadî dengan mendefinisikan ilmu sebagai "pengetahuan tentang objek sebagaimana adanya" (*ma'rifat al-ma'lûm 'alâ mâ huwa bih*) yang berimplikasi menjadi sasaran kritik 'Abd al-Jabbâr. Mu'tazilah Bashrah dalam konteks kedua ini mengkritik ontologi etika aliran Baghdad yang rigid. Kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap dua kecenderungan utama etika teologis masanya tersebut menjadi basis bagi

etika "kritis"[1] yang dibangunnya. Kedua model kecenderungan etika (esensialisme dan realisme) tersebut akan dijelaskan di sini dalam konteks memperjelas posisi etika 'Abd al-Jabbâr.

Menurut A. Kevin Reinhart, etika esensialisme al-'Allâf memiliki karaker yang memandang ketidakmungkinan keterpisahan kulitas-kualitas yang menjadikan sesuatu sepeti wujudnya. Tidak ada "apel", menurut al-'Allaf, yang dapat dikualifikasikan "merah". Apel dan merah yang dikonsepsikan secara tak terpisahkan. Suatu aksiden berada pada sejumlah atom dasar sehingga dasarlah yang menjadikan sesuatu sebagai "sebiji apel" dan aksiden-aksidenlah yang menjadikannya "apel ini" yang memiliki hubungan yang tak terelakkan. Atas dasar pembedaan antara substrata (atom-atom yang menjadi tempat bagi aksiden) dan aksiden, tidak ada esensi tanpa aksiden-aksiden dan tidak ada aksiden tanpa atom yang ditempatinya.

[1] Richard B.Brandt membuat distingsi antara etika normatif dan etika kritis (atau metaetika). Yang pertama lebih terfokus pada prinsip-prinsip atau aksioma-aksioma etika sebagai dasar pertimbangan nilai moralitas tindakan (*value judgement*). Yang kedua membahas bagaimana "justifikasi" prinsip-prinsip etika tersebut bisa merupakan nalar atau bukti yang sahih. Lihat Richard B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1959), hlm. 4-9. Meski demikian, penulis menggunakan istilah "kritis" dalam konteks etika Kantian bahwa realitas empiris dalam nalar a posteriori diberikan tempat bersama-sama dengan realitas akal budi rasional dalam nalar apriori (meski kritisisme dianggap cenderung ke rasioanlisme, sebagaimana yang kita lihat pada 'Abd Al-Jabbâr). Rasionalitas 'Abd Al-Jabbâr, atau Mu'tazilah secara umum, dalam "pembacaan" pengkaji sebelumnya, semisal George F. Hourani, cenderung mereduksinya menjadi model berpikir rasional *a priori*, sedangkan realitas empiris dianggap sebagai dimensi yang hilang epistemologi 'Abd Al-Jabbâr. Sebagai kajian atas pemikiran tokoh dalam bingkai teologisnya, tentu saja penulis juga tidak menggunakan istilah "metaetika" (*mâ fawq al-akhlâq*)–yang disinonimkan oleh Brandt dengan etika kritis – dalam pengertian yang dimaksudkan Mohammed Arkoun dalam *Al-Islâm: al-Akhlâq wa as-Siyâsah*, terj. Hâsyim Dhâlih (Paris: Unesco dan Beirut : Markaz al-Inmâ al-Qawmî, 1990), hlm. 84, sebagai studi atas pelbagai struktur bangun pemikiran etika dengan berada di luar sistem-sistem itu dari segi perbedaan, persamaan, dan metode berpikir, dengan menggunakan perangkat ganda logika, epistemologi, dan ontologi.





Teori di atas berimplikasi terhadap pemikiran etikanya. Dalam hal tindakan yang baik, menurutnya, tidak ada "tindakan" yang bisa dikualifikasikan "baik". Yang ada hanyalah "tindakan ini adalah baik sekarang". Kebaikan suatu tindakan tergantung pada elemen-elemen yang membentuknya dan tak terpisahkan darinya, untuk mengatakan bahwa esensi moralitas tindakan tergantung pada eksistensi tindakan. Reinhart mengidentifikasi nalar etika model ini sebagai esensialisme etika.[2]Pertimbangan moral (*moral judgement*) semata-mata didasarkan atas ontologi tindakan tanpa terkait dengan konteks di mana tindakan dilakukan sehingga dengan jelas menolak pandangan etika situasionalisme.

Al-Balkhî, figur Mu'tazilah Baghdad lainnya, al-Juwaynî dan al-Baghdâdî (Asy'ariyyah, yang sering dikategorikan sebagai kalangan voluntaris bersifat realis dalam pengertian mempersepsikan nilai-nilai moral tindakan ketika dilakukan; hakikat tindakan merupakan titik-tolak studi mereka tentang etika.

Dalam konsep epistemologi 'Abd al-Jabbâr, ada interkoneksi antara dua dimensi ilmu, dimensi korespondensi dengan realitas (*'alâ mâ huwa bih*) atau dimensi objektif dan dimensi afektivitas (*sukûn an-nafs*) yang terkait dengan kesadaran "keyakinan" atau dimensi subjektif ilmu. Ketika mengkritik konsepsi ilmu sebagai fakta-fakta *an sich* tanpa konstruksi rasio di dalamnya, ia sebenarnya mengkritik realisme etika. Sebaliknya, ketika menolak konsepsi ilmu sebagai kesadaran keyakinan subjektif yang tertutup, ia sebenarnya menolak esensialisme etika yang statis tersebut.

[2] A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995), hlm. 141. Tetapi, Reinhart menggolongkan Abû al-Qâsim al Ka'bî al-Balkhî (hlm. 142-143) sebagai essensialis, suatu hal yang sangat diragukan. Hal ini didasarkan pada kritik 'Abd Al-Jabbâr terhadap definisi ilmu yang sangat realis (empiris) yang dikontraskan dengan pandangan ilmu sebagai murni konstruksi akal atau kesadaran "keyakinan" subjektif (esensialis). Dengan pertimbangan ini, saya mengategorikan al-Balkhî sebagai seorang realis, atas dasar implikasi epistemologi tersebut terhadap etika.

Menurutnya, pertimbangan moral (*moral judgement*) adalah proses dinamis dan dialektis antara faktor-faktor internal dan eksternal tindakan, objektif-subjektif, empiris-rasional, antara teori tindakan secara teoretis dan konteks tindakan dalam wilayah praksis, atau fakta tindakan dan konstruksi rasio. Karena ada paralelitas secara umum antara ide kritisisme etika dengan sintesis objektivitas dan subjektivitas etika, yang terakhir ini dikemukakan agak detil dalam uraian berikut.

## B. Dimensi Objektif dan Subjektif dalam Etika

Dasar epistemologis *'alâ mâ huwa bihi* (korespondensial) berimplikasi pada maksim (*maxim*)[3] etika bahwa nilai moralitas tindakan bersifat intrinsik dan objektif untuk mengatakan bahwa pengetahuan nilai tindakan melalui nalar rasional tidak ditentukan oleh faktor-faktor di luar tindakan. Dalam konteks ini, objektivitas adalah rasionalitas, rasio dapat mengetahui dengan keniscayaan intuitif (bukan *dzawqî* dalam sufisme) baik dan buruk nilai moralitas tindakan (*al-muhassanât wa al-muqabbahât*) secara independen dari wahyu. Atas dasar maxim tersebut, 'Abd al-Jabbâr mengkritik pertimbangan estetis (*aesthetic judgement*) etika dengan analogi gambar yang tergantung pada faktor subjektif murni (*thab'*) orang yang melihatnya.[4] Kritik epistemologis atas relativisme moral tersebut sebenarnya merupakan implikasi dari kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap *as-Sûfisthâ'iyyah* (sofisme) dalam

[3] Istilah *maxim* atau *maksim* pertama kali dipergunakan oleh Immanuel Kant sebagai "Subjective principle of volition". Sebagai prinsip subjektif, maxim, tentu saja, mempunyai pengertian lebih sempit daripada prinsip. Lihat Howard J. Curzer, *Ethical Theory and Moral Problems* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1999), hlm. 201-222.

[4] 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz VI, I, ed. Ibrahîm Madkûr dan Ahmad Fu'âd al-Ahwânî (Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyat al-'Ammah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah wa ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr dan Wizârat ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmî, 1380-1389/1960-1969), hlm. 19-22.





pengertian subjektivisme (*'indiyyah*) dalam konteks epistemologi yang menyatakan, sebagaimana dikemukakan, bahwa pluralitas pandangan etika sesuai dengan pola pikir subjek atau pluralitas pandangan etika sesuai dengan pola pikir subjek atau konteks di mana tindakan dilakukan sama sekali tidak menafikan adanya realitas objektif, fundamental, dan umum yang berlaku di setiap ruang dan waktu.

Meski sebagian bangunan pemikirannya dipengaruhi oleh Abû Hâsyim, 'Abd al-Jabbâr tetap melakukan kritik terhadap pernyataan gurunya tersebut bahwa pertmbangan estetik selalu memiliki dimensi riil dan spesifik yang secara "objektif" membedakan antara suatu karya seni dengan lainnya, seperti dalam pertimbangan rasional. Menurut 'Abd al-Jabbâr, pertimbangan estetis berpusat pada subjek yang melihatnya, bukan karena kualitas objektif, suatu hal fundamental yang membedakannya dengan pertimbangan moral yang didasarkan atas pengetahuan tentang *wajh* (aspek) tindakan.[5]

Kritik juga diarahkan pada etika kalangan determinis (*mujbirah*) dan voluntaris dari kalangan Asy'Ariyyah yang–meminjam kategorisasi Majid Fakhry[6]–menganut "moralitas skriptual" bahwa baik dan buruk dibatasi oleh perintah (*amr*) dan larangan Tuhan. Klaim subjektivisme etis tersebut dibantah oleh 'Abd al-Jabbâr atas dasar bahwa ketika perintah atau larangan yang dianggap sebagai basis fundamental baik dan buruk, perbuatan apa pun yang diperintahkan atau dilarang secara *ipso facto* sebagai konsekuensi logisnya akan dinilai baik atau buruk tanpa mempertimbangkan orang yang memberikan perintah atau larangan (Tuhan atau yang lain). Absurditas "nalar" etika seperti itu tampak, menurutnya, ketika baik dan buruk ditarik secara

[5] *Ibid.*, hlm. 55.

[6] Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991), hlm. 32-33.

keseluruhan secara arbitrer. Oleh karena itu, sebagaimana maximnya, hanya atas dasar kebaikan atau keburukan intrinsik, suatu tindakan akan menjadi objek yang sesuai dengan perintah atau larangan Tuhan[7]

Nilai intrinsik dan objektif tindakan tergantung pada kelayakan suatu tindakan untuk dinilai sebagai "terpuji"/baik (*mâ yastahiqq al-madh*) atau "tercela"/buruk (*mâ yastahiqq adz-dzamm idzâ infarada*).[8] Atas dasar ini, kezaliman adalah perbuatan jahat karena kezaliman itu sendiri, berdusta adalah jahat karena dusta itu sendiri, dan begitu juga mengingkari (*kufr*) nikmat. Contoh-contoh perbuatan tersebut adalah jahat karena "sifat" tindakan yang melekat padanya.[9] Ia menolak penilaian tindakan yang dikaitkan dengan *jins* (genus) dalam pengertian bahwa tindakan tidak bisa dinilai dari kasus spesifik. Suatu tindakan harus dinilai dari keumumannya. Sebagai contoh, rasa sakit dalam konteks peristiwa tertentu tidak merupakan pijakan nalar yang

[7] Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz VI: I, hlm. 102. Ia menjelaskan:

و ليس لأحد أن يقول: إن نهيه إنما أثر فى ذلك لأنه المالك الرب الإله، و ليس كذلك حالكم. وذلك لأن المؤثر فى قبح الفعل هو نهيه دون كونه ربا مالكا، لأنه لو حصل كذلك ولم ينه لما قبح، ويجب أن يكون نهينا كنهيه. و لو جاز أن يقال إن لنهيه تأثيرا من هذا الوجه، لجاز أن يقال فى سائر ما فعله إنه تتعلق به الأحكام لشئ يرجع إلى أنه مالك رب

Oleh karena itu, ia menyimpulkan bahwa keburukan tindakan tidak terkait dengan larangan.

[8] Ibid., Juz VI: I, hlm. 7-8, dan 26. Dalam beberapa tempat dalam bukunya, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, 'Abd Al-Jabbâr mengemukakan definisi negatif tentang "yang baik" (*al-hasan*) yang didefinisikan sebagai tindakan yang mengandung aspek-aspek (*wujûh*) kejelakannya. Definisi tersebut, menurutnya, diadopsi dari gurunya, Abû Hâsyim. Namun, dalam banyak tempat dalam karyanya tersebut, ia menyatakan bahwa kebaikan suatu tindakan dapat diketahui melalui satu aspek (*wajh*) sekalipun. Pengertian ini, tegas 'Abd Al-Jabbâr, adalah upaya penyederhanaan oleh Abû Abdillâh al-Bashrî dari pendefinisian Abû Hâsyim tersebut, 'Abd Al-Jabbâr lebih cenderung pada pendapat kedua. Lihat *Ibid.*, Juz VI: I, hlm. 71.

[9] *Ibid.*, Juz VI: I, hlm. 61.





cukup untuk menyimpulkannya sebagai jahat.[10] Begitu juga pengandaian moral tidak bisa bertolak dari keberadaan suatu tindakan secara aksidental, keberadaan *ma'nâ* – dalam hal *irâdah* (keinginan) subjek–kondisi subjek,[11] atau kecenderungan pribadi (*thab'*).[12]

Sisi lain dari dimensi objektivitas etika 'Abd al-Jabbâr adalah keterkaitan dalam pertimbangan moral tokoh Mu'tazilah Bashrah secara keseluruhan, antara empat terminologi teknis: *wajh* (jamak: *wujûh*), *ma'nâ*, *'illah*, dan *shifah*. Ada paralelitas pengertian *ma'nâ* dalam konteks epistemologi dan moral. Sebagaimana dijelaskan, dalam konteks pertama, *ma'nâ* menurut Frank diartikan sebagai aksiden gerak (mengetahui) sedangkan menurut Nader *ma'nâ* diartikan sebagai "alasan yang cukup" sehingga ia dianggap sebagai substansi ilmu. Dalam konteks moral, menurut Reinhart, istilah ini digunakan untuk menggambarkan sifat dasar ontologis kualitas tindakan.[13]Menurut 'Abd al-Jabbâr, suatu tindakan dapat dihubungkan dengan nilai karena terjadi berdasarkan satu *wajh* (segi, aspek) tertentu. *Wajh* suatu tindakan, seperti dalam contoh yang sering dikemukakan "kezaliman adalah jahat" dapat diketahui secara langsung (*dharûrî*) atau melalui nalar diskursif.[14] Oleh

[10] Fauzan Saleh, *"The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study On the Concept of al-Qabîh in al-Qadi 'Abd Al-Jabbâr al-Hamadhani's Thought"*, Tesis. (Montreal: McGill University, 1992), hlm. 60-61.

[11] 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz VI:I, hlm 59.

[12] *Ibid.*, hlm. 21.

[13] Karena yang dianggap sebagai kualitas ontologis tindakan adalah ma'nâ, dua istilah lain (*'Illah* dan *shifah*) lebih merupakan kualitas aksidental. Dalam contoh "apel merah", jika kemerahan dianggap sebagai kausatif, kualitas tersebut disebut 'Illah. Kualitas yang menyebabkannya merah disebut shifah. Lihat A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*, hlm. 147. Namun, dalam *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, ed. 'Umar as-Sayyid 'Azmi (Cairo: Al-Mu'assasat al-Misriyyah al-'Ammah li-at-Ta'lif wa al-Inbâ wa an-Nasyr dan ad-Dâr al-Mishriyyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah, 1965), Juz I, hlm 235-236, *'Illah* dipandang sebagai dimensi internal tindakan yang memerlukan nalar diskursif tidak ditemukan perbedaan dalam teks-teks 'Abd Al-Jabbâr.

[14] 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*,, Juz I, hlm. 236.

karena itu, kita menyebut *wajh* sebagai dimensi eksternal suatu tindakan moral yang dapat diketahui secara langsung. Dalam penjelasan tentang *taklîf* contoh pengetahuan objek-objek tersebut merupakan standar minimal bagi kematangan intelegensi (*kamâl al-'aql*). Atas dasar ini statemen 'Abd al-Jabbâr bahwa setiap nilai moral, terutama tindakan jahat (*al-qabîh*), mempunyai fundamen yang bisa diketahui dengan nalar sederhana (*ashl dharûrî*)[15]dengan merujuk ke realitas maka dimensi keragaman aspek tindakan (*wujûh*) yang diketahui secara langsung tersebut dapat kita sebut sebagai dimensi "fenomenal" moralitas, karena terkait dengan tindakan-tindakan partikular, seperti pertimbangan rasa sakit sebagai akibat dari suatu tindakan. Pengetahuan tentang itu bersifat objektif.

Dunia "fenomenal" itulah yang oleh R.M. Frank[16]disebut sebagai pengalaman sensual yang menjadi fondasi semua pengetahuan sehingga basis pertimbangan moral adalah pengalaman dalam konteks itersubjektif–untuk tidak sama sekali menyebut "objektif"–manusia. Pertimbangan moral merupakan bagian pokok dari proses berpikir secara intrinsik dalam kesadaran manusia yang menjadi otonom. Otonomi dan kebebasan sesungguhnya tidak terletak secara eksklusif pada kausalitas efisien (*qudrah*), tetapi dihubungkan dengan pengetahuan tentang tindakan dan pertimbangan aspeknya (*wajh*).

Dalam etika 'Abd al-Jabbâr, manusia diasumsikan dapat mengetahui pertimbangan awal tentang nilai suatu tindakan (*prima facie*) sebelum memberikan penilaian final nilai. Rasa sakit, manfaat, dan mudharat merupakan bagian dari aspek tindakan untuk pertimbangan moral. Prinsip "utilitarianisme" tersebut

[15] 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz VI:I, hlm 24.

[16] R.,M Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Bashra School of the Mu/tazila", dalam *Studi Islamica*, No. 33, 1971, hlm. 8.





berkaitan dengan fakta atau realitas objektif yang dapat diketahui setiap orang. Sebagai konsekuensi logis dari pandangan "utilitarianisme" tersebut, seseorang berhak–untuk menyatakan benar secara moral–untuk mempertahankan diri meski harus dengan membunuh orang lain yang mengancam jiwa atau hartanya, atau membunuh bukan untuk kepentingannya sendiri. Dalam *al-Mughnî* 'Abd al-Jabbâr mengemukakan kasus dilema moral hipotesis yang dengan memberikan komentar analitis kita dapat lebih jauh mengonstruk sistem etikanya. Seseorang bersembunyi di sebuah rumah karena menyelamatkan diri dari kejaran orang yang ingin membunuhnya. Orang lain yang melihatnya masuk ke sebuah rumah, ketika ditanya oleh orang yang ingin membunuhnya, dihadapkan pada dilema moral: berkata jujur sebagai suatu nilai moralitas dengan mengorbankan jiwa orang lain atau menyelamatkan jiwa orang lain dengan berdusta.

Dalam konteks di atas, kita melihat pandangan etika 'Abd al-Jabbâr dari dua sisi: *Pertama*, dimensi moralitas universal model "Kantian" dapat diidentifikasi ketika dinyatakan "kehendak untuk berbuat jahat adalah jahat pula" (*irâdah li al-qabîh taqbuh li annahâ irâdah li al-qabîh*).[17] Etika Kant menetapkan maksim bahwa kebaikan tindakan ditentukan oleh kehendak yang baik pula (menurut 'Abd al-Jabbâr, kehendak berbuat baik tidak selalu baik).[18]Maksim Kant tersebut membawanya kepada formalisme "kewajiban" yang mengharuskan secara moral dalam kasus hipotesis di atas untuk berkata jujur tanpa melihat konteks. 'Abd al-Jabbâr, dengan menyatakan bahwa kehendak berbuat jahat pula adalah seorang deontologis dalam batas pengertian di atas, yang mengakui adanya dimensi universal dan objektif dalam moralitas yang berlaku umum, serta intrinsik. Akan tetapi, menurutnya,

[17] *Ibid.*, Juz VI: II hlm. 342.

[18] *Ibid.*, Juz VI: IIhlm. 10.

dalam kasus hipotesis di atas, orang tersebut tidak dibenarkan secara moral untuk berdusta, tetapi harus dengan sindiran (*ta'ridh*) atau semisalnya[19] sehingga berdusta atas dasar pertimbangan manfaat dibenarkan secara moral.[20]

Dengan uraian di atas, objektivitas etika 'Abd al-Jabbâr dapat diidentifikasi dengan deontologi model William David Ross (1877-1971), filsuf Inggris. Menurutnya, meskipun berkata jujur merupakan kewajiban moral universal, intrinsik, dan berlaku umum, dalam konteks di atas, Ross berupaya mengatasi rigorisme deontologis Kantian dengan menyatakan bahwa berkata jujur merupakan kewajiban *prima facie* (pada pandangan awal) yang tidak berlaku lagi.[21]

*Kedua*, kemajuan dalam etika model deontologis Kantian tersebut pada substansinya adalah karena dipertimbangkannya, seperti pada Ross dan 'Abd al-Jabbâr, etika teleologis "utilitarian" dalam deontologis. 'Abd al-Jabbâr memasukkan dimensi "utilitarian", pertimbangan manfaat dan bahaya, dalam formulasi model Kantian bahwa "berdusta adalah jahat karena kedustaan itu sendiri". Dengan pemerian di atas dalam konteks etika 'Abd al-Jabbâr, yang ingin ditekankan adalah bahwa ada dialektika internal dalam sistem berpikirnya secara dinamis antara dimensi objektif dan subektif dalam pertimbangan moral, atau antara dimensi deontologis dan teleologis ("utilitarian").

[19] *Ibid.*, Juz VI: II hlm. 342.

[20] *Ibid.*, Juz VI: I hlm. 24.

[21] Lihat K. Bertens, *Etika* (Jakarata: Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 259-260. Lihat juga Theodore C. Denise, Sheldon P. Peterfreud, dan Nicholas P.White, *Great Traditions in Ethics* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1999), hlm. 276-287.

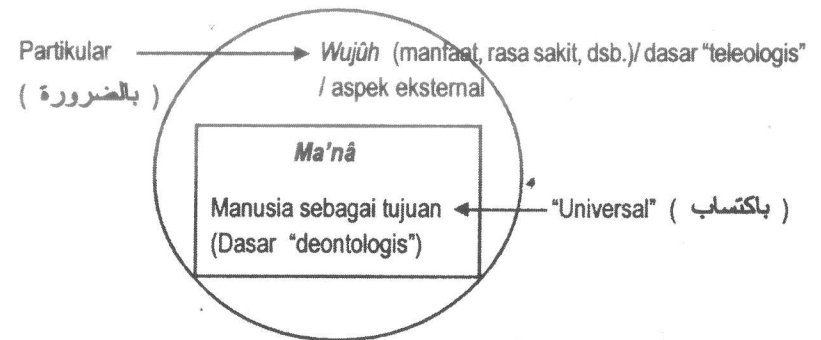
[22] Oliver Leaman, *Introduction to Medievel Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hlm. 140. Edisi bahasa Indonesia diterjemahkan oleh M. Amin Abdullah, *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan* (Jakarta: Rajawali Pers, 1989), hlm. 210.

[23] Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, hlm. 6-8.





Deontologis adalah objektif karena menetapkan maksim-maksim etika yang ingin diberlakukan secara universal dengan mengacu pada nilai-nilai intrinsik tindakan tanpa menghubungkannya dulu dengan konteks "subjektif" tindakan. Ketika maksim-maksim tersebut ingin dihubungkan dengan konteks dengan asas utilitas, sebenarnya terjadi upaya "subjektif" untuk menurunkan formalisme deontologis tersebut ke tataran ruang, waktu, dan konteks tindakan khusus. Pengetahuan tentang aspek-aspek tindakan, seperti rasa sakit dan manfaat, secara partikular, karena diketahui secara pasti (*bi adh-dharûrah*) adalah bersifat faktual dan objektif. Sebaliknya, pengetahuan yang lebih mendalam dan diskursif (*bi iktisâb*) dalam pertimbangan final (*hukm*)nilai tindakan untuk ditarik yang universal karena bertolak dari konstruksi rasio subjek, lebih bersifat subjektif. Hal ini dapat dijelaskan dalam bentuk tabel berikut:

**Tabel 4: Struktur tindakan**

Uraian di atas telah menunjukkan interkoreksi yang tak terpisahkan antara objektivitas dan subjektivitas. Keduanya dalam uraian di atas lebih ditekankan pada proses berpikir empiris faktual (objektif) dan konstruksi rasio manusia (subjektif), serta deontologis yang ideal dan universal (objektif) dan teologis-utili-

tarian yang menghubungkan yang ideal tersebut dengan konteks lokal tindakan (subjektif). Saya ingin menguraikan lebih mendalam implikasi pemikiran epistemologi terhadap etika untuk melihat pemaknaan lain objektivits dan subjektivitas.

Persoalan hubungan objektivitas dan subjektivitas dalam kajian etika Islam juga bertolak dari pembedaan antara pendasaran wahyu (subjektif) dan pendasaran rasio (objektif). Etika yang didasarkan pada pertimbangan rasio dianggap bersifat universal, sedangkan etika wahyu bersifat partikular yang berkaitan dengan pengaturan tindakan-tindakan secara spesifik.[22] Yang pertama, menurut kategorisasi Majid Fakhry,[23] disebut "moralitas" skriptural" atau, setelah mengalami asimilasi kreatif dengan elemen-elemen pemikiran Yunani, dan teologi Kristen di Damascus, Baghdad, dan di Timur. Dekat menjadi "teori etika religius", dar ar-Râghib al-Ishfahânî (w. 1108). Sedangkan yang kedua melahirkan etika filosofis. Tipe yang sangat problematis adalah etika teologis karena bergerak bolak-balik di antara dua basis, yaitu rasio dan wahyu.

Kajian atas etika teologis 'Abd al-Jabbâr telah dilakukan oleh George F. Hourani dalam *Islamic Rationalism : the Ethnics of 'Abd al-Jabbâr* .[24] Sayangnya, kajian Hourani untuk rasionalitas etika teologis 'Abd al-Jabbâr bertolak dari kontras yang terlalu kaku antara wahyu yang menjadi basis *theistic sebjectivism* dan rasio yang menjadi basis *rationalistic objectivism*, atau kontras antara "tradisionalisme" dan "rasionalisme". Oliver Leaman dalam *An Itroduction to Medieval Islamic Philosophy*[25] telah melakukan evaluasi kritis terhadap dua pembedaan yang kaku tersebut. Pada beberapa ayat yang dijadikan pijakan etika kalangan tradisionalis, voluntaris, atau subjektivitas-theistik kesimpulan moral yang

---

[24] (Oxford: Clarendon Press, 1971).

[25] Oliver Leaman, *Introduction to Medievel Islamic Philosophy*, hlm. 123-165.





ditarik secara tak bisa dihindarkan melibatkan nalar terhadap teks sehingga ada dimensi rasionalitas dalam sitem etika teologi tradisionalis, dan sebaliknya. Sebagai konsekuensi dari kenyataan ini, tentu tidak hanya ketidaktepatan mengontraskan secara rigid antara rasio dan wahyu, atau antara rasionalisme dan tradisionalisme karena keduanya lebih merupakan "tendensi" berpikir.[26] Persoalan tipe "rasionalisme" yang dilabelkan pada etika 'Abd al-Jabbâr harus diidentifikasi pada level tertentu atau gradasi rasionalisme, terutama bagaimana ia menempatkan wahyu dalam sistem berpikirnya dalam hal etika.

Meskipun ia menyatakan bahwa nilai sama sekali tidak ditentukan oleh perintah atau larangan, seperti kritiknya terhadap kalangan voluntaris, statemen tersebut harus dipahami bahwa substansi nilai tidak tergantung pada perintah atau larangan yang sesungguhnya berada di luar tindakan. Akan tetapi, hal itu sama sekali tidak menafikan bahwa nilai-nilai intrinsik tindakan ditunjukkan pula oleh wahyu di samping nalar rasional. Dengan ungkapan lain, wahyu menyampaikan perintah atau larangan terhadap tindakan-tindakan yang memiliki nilai intrinsik yang diakui oleh rasio. Oleh karena itu, bersama "independensi" pengetahuan rasional yang sering diberikan krakteristik otonomi dan pengesahan-diri (self-validating), wahyu dalam sistem etika 'Abd al-Jabbâr dan tokoh-tokoh Mu'tazilah lain  tetap diberikan ruang,[27] tidak seperti

---

[26] Lihat uraian detil tentang tradisionalisme dan rasionalisme dalam teologi Islam dalam Binyamin Abrahamy, *Islamic Teology : Tradisionalism and Rasionalism* (Edinburgh University Press, 1998). Menurutnya (hlm. lx-x), rasionalisme adalah "the tendency to consider reason the principal device or one of the principal devices to reach the truth in religion, and the preference of reason to revelation and tradition in dealing with some theological matters, mainly when a confict arises between them".

[27] Karena wahyu dianggap sebagai bagian penting dalam epistemologi moral 'Abd Al-Jabbâr, atau Mu'tazilah secara umum, adalah tepat jika kita menggunakan distingsi yang dilakukan oleh Majid Fakhry dalam *Ethical Theories*, hlm. 3 antara: (3) rasionalis (murni), yaitu kalangan Qadariyah dan para teolog Mu'tazilah di abad ke-8 dan ke-9 M, dan (b) semi rasionalis dan voluntaris. Menurut aya, istilah

sistem etika sebagian filsuf naturalis di abad ke-9 dan ke-10, semisal ar-Râzi.[28]

Apa yang disebut sebagai etika teologi rasional-objektif, di samping menegaskan potensi rasio berdasarkan utilitas (manfaat dan mudharat) untuk memahami moralitas tindakan (baik-buruk) secara global *qabl wurûd asy-syar'*, tetap mengendalikan informasi wahyu untuk menunjuk tindakan-tindakan moral dari baik-buruk secara partikular dan nyata. Dalam kutipan dari *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* berikut,[29] dianalaogikan pengetahuan rasio berhadap-hadapan dengan wahyu tentang etika dengan seorang pasien secara instingtif atau dengan rasio sederhana (atau intuisi dalam term etika W.D. Ross) mengetahui secara global makanan-makanan yang membahayakan kesehatan. Akan tetapi, ia tidak mengetahui langsung terhadap kesehatannya. Ada "intervensi" wahyu dalam pengalaman rasional manusia tentang moralitas, atau, sebaliknya, ada keterlibatan rasio dalam nalar teks.

والأصل في هذا الباب أن نقول: إنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، و ثبت أيضا أن ما يدعو إلى الواجب و يصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة؛ إذا صح هذا، وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، و فيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به و يفصل بين ما هو مصلحة ولطف و بين ما يكون كذلك، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائدا بالنقض على غرضه بالتكليف.

semi rasionalis – untuk membedakannya dengan rasionalis sebagai kecenderungan berpikir Barat, adalah lebih tepat. Istilah yang tepat adalah "rasionalis parsial", sebagaimana digunakan George F. Hourani, "Ethical Preuppositions of the Qur'an", dalam *The Muslim World*, No. 70 (1980), hlm. 25, catatan kaki nomor 10.

[28] Tesis bahwa wahyu (atau kenabian) tidak diberikan ruang dalam pertimbangan moral berdasarkan sumber-sumber berbahasa Arab ditujukan kepada Brahmin (al-Barâhimah). Lihat keterangan tentang ini dalam 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz VIV, hlm 160 dst; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, hlm. 34. Bandingkan dengan George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 134.

[29] (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, versi Qawâm ad-Dîn Mânakdîm, ed. 'Abd Karim 'Utsmân (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965, hlm. 564-565.





... أن تعلم أن الأفعال ما من شيئ منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح، ولما أن نحكم بمجرده، فلا. إذا ثبت هذان الأصلان بطل قول من قال: إن هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل ففي العقل كفاية عنهم، وإن أتوا بخلافه فيجب أن يكون قولهم مردودا عليهم غير مقبول، لأن ما تأتي به الرسل والحال ما قلناه، لايكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل؛ إلا أنا لما لم يمكنا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة؛ بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذا قالوا إن هذا العقل ينفع وذلك يضر و كنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجر النفع إلى النفس حسن، فكما لا يكون والحال ما قلناه قد أتوا بشيئ مخالف للعقل، فكذلك حال هؤلاء الرسل.

Dalam ungkapan deontologi W.D. Ross, manusia memiliki intuisi tentang kewajiban-kewajiban *prima facie* dalam pengertian bahwa semua kewajiban tersebut diketahui secara langsung oleh kita. Akan tetapi, kita tidak memiliki intuisi tentang apa yang terbaik dalam suatu situasi konkret. Jika W.D. Ross menyelesaikan problema ketidakmampuan intuisi manusia tersebut untuk menentukan yang terbaik dari tindakan dengan mengembalikan ke akal budi,[30] 'Abd al-Jabbâr sebagai moralis teolog yang bergerak bolak-balik antara rasio-wahyu menyelesaikan masalah serupa yang dijelaskan dalam *Syarh* tersebut dengan wahyu. Dalam kutipan di atas, jelas bahwa wahyu diberikan ruang dalam sistem etika. Rasio secara instingtif mengetahui kewajiban untuk meninggalkan yang tidak bermanfaat atau mengerjakan yang bermanfaat. Akan tetapi, dalam konteks tindakan partikular dan spesifik, terutama yang berkaitan dengan kewajiban agama, rasio harus ditopang oleh wahyu. Karena fungsi afirmatif (penegasan) wahyu terhadap proposisi-proposisi rasio secara global (jumlah), ide tersebut berimplikasi, setidaknya, pada dua hal: (1) etika wahyu mempunyai dimensi rasionalitas yang dapat diterima oleh akal, atau dengan ungkapan lain, etika subjektif memiliki dimensi objektif, dan (2) karena keterbatasan rasio, sebenarnya dalam pertimbangan objektif rasio ada dimensi subjektif (wahyu).

[30] K. Bertens, *Etika*, hlm. 260.

Dimensi objektivitas dan subjektivitas tersebut lebih jelas terlihat dalam klasifikasi tindakan moral yang dijelaskannya dalam *al-Muhîth bi at-Taklîf* .[31] (1) perbuatan-perbuatan yang dianggap baik (*al-muhassanât*), (2) perbuatan-perbuatan yang dianggap buruk/jahat (*al-muqabbahât*), dan (3) kewajiban-kewajiban (*al-wâjibât*). Tiga kategori perbuatan/tindakan tersebut masing-masing dapat dibedakan pada perbuatan yang dinilai karena *shifah* intrinsik, seperti kezaliman dan berdusta, dan perbuatan yang dinilai atas dasar konsekuensi-konsekuensi yang diakibatkannya terhadap yang lain (ekstrinsik). Tidak hanya karena adanya nilai intrinsik dan ekstrinsik pada tiga kategori tersebut, persoalan penting konteks objektivitas adalah mengapa 'Abd al-Jabbâr menyebut *al-wâjibât* sebagai kategori tersendiri di luar kategori *al-muhassanât* dan *al-muqabbahât*? Istilah tersebut (*al-wâjibât*) harus dipahami dari konteks etika wahyu, seperti istilah *al-qabâ'ih asy-syar'iyyah*[32] (perbuatan-perbuatan jelek yang diketahui melalui hukum agama), meski tetap ditemukan rasionalitasnya.

Setidaknya, ada tiga sikap utama 'Abd al-Jabbâr terhadap wahyu sebagai dimensi subjektivitas dalam pertimbangan etika. *Pertama*, wahyu menunjukkan prinsip-prinsip dasar yang sebelumnya dapat diketahui oleh rasio, meskipun tidak menguatkan atau memvalidasinya. Fungsi wahyu tersebut karena alasan, (1) prinsip-prinsip tersebut ditetapkan secara niscaya; (2) validitas wahyu yang tergantung pada nalar rasional tanpa *petition of principle* (*petitio principi*) tidak dapat tergantung pada wahyu lain, dan akhirnya, (3) untuk menegaskan validitasnya, wahyu memerlukan wahyu yang lain secara *ad infinitum*. *Kedua*, fungsi arbitrasi antara wahyu atau bagian wahyu yang tampak kontradiktif. *Ketiga*, fungsi spesifikasi tindakan-tindakan secara partikular yang secara

[31] 'Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 234 dan 238.

[32] *Ibid.*, hlm. 237.





moral diperintahkan atau yang nilai kebaikannya diniscayakan oleh rasio, tapi hanya dalam term-term yang umum.

Menurut 'Abd al-Jabbâr, misi profetis berkaitan dengan penegasan kewajiban tindakan-tindakan tertentu yang nilai kebaikannya telah diketahui rasio dalam bentuk konfirmasi (*taqrîr*) atau spesifikasi. Dengan garis pandangan ini, yaitu (1) kewajiban atas dasar nilai-nilai intrinsik; (2) kewajiban atas dasar kelemahlembutan Tuhan (*luthf*) yang menegaskan atau mengkhususkan tindakan tertentu; dan (3) kewajiban atas dasar manfaat. Tipologi ini secara jelas menunjukkan dua dasar pijakan sekaligus dalam pertimbangan moral. Tipe (1) dan (3) dari nalar rasional objektif. Tipe (2) lebih merupakan pendasaran teologis yang subjektif, meski diberikan rasionalisasi doktrinal tentang "kewajiban" Tuhan berbuat yang baik dan terbaik (*ash-shalah wa al-ashlah*) kepada manusia. *Luthf* dalam konteks etika mengimplikasikan adanya kewajiban-kewajiban yang tidak dapat diketahui secara rasional yang dibebankan kepada manusia atas dasar kemahalembutanNya.[33]

Berdasarkan pemerian di atas, tidak ada garis pemisah yang secara jelas memisahkan antara pertimbangan rasional dan skriptural. Sebagai dimensi objektif dan subjektif, keduanya berinteraksi secara dialektis dan kreatif dalam suatu sistem etika teologis yang berkecenderungan rasional. Sistem pemikiran etika 'Abd al-Jabbâr tersebut dibangun atas dasar fondasi epistemologi tentang unsur korespodensial (*'alâ mâ huwa bih*) sebagai sisa objektivitas ilmu dan unsur afektivitas (*sukûn an-nafs*) sebagai sisa "subjektivitas" ilmu. Objektivitas-subjektivitas tersebut dipahami sebagai proses berpikir kreatif dan dialektis fakta dan konstruksi rasio, atau sebagai problematika hubungan akal-wahyu dalam etika.

[33] Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, hlm.34-35.

## C. Etika dalam Konteks Humanisme: Relevansi Etika 'Abd al-Jabbâr bagi Pengembangan Epistemologi Moral

Pada dasarnya, ada dua arus utama pemikiran etika di mana teori-teori etika lainnya berafiliasi.[34] *Pertama,* etika deontologis (*deon*=kewajiban, apa yang harus dilakukan) yang berakar pada etika Immanuel Kant (1724-1804) yang mengukur baik-buruk perbuatan dari motif pelaku tindakan. Perbuatan hanya bisa disebut baik jika didasari oleh kehendak baik pula. *Du sollst*! (Engkau harus melakukan begitu saja!) merupakan statemen kunci etika Kantian yang mengharuskan dilakukannya suatu perbuatan atas dasar imperatif kategoris, yaitu keharusan (imperatif) tak bersyarat. Imperatif kategoris inilah yang mendasari distingsi Kant antara kehendak otonom dan heteronom.Tindakan harus dilakukan atas dasar kehendak otonom yang menentukan hukum moral kepada dirinya, bukan atas dasar sesuatu yang berada di luarnya (heteronom). Dengan ide tentang otonomi kehendak tersebut, Kant mendasarkan konsep etikanya atas kehendak manusia.

"Etika kewajiban" Kant dikritik tidak hanya oleh etika kebahagiaan (eudemonistik) yang mendasarkan diri pada *virtue* (keutamaan) model Etika Nikomacheia (*The Nicomachean Ethics*) Aristoteles, tetapi juga oleh "etika nilai" (Max Scheler dan Nicholai Hartmann). Kritik mendasar dari aliran etika terakhir ini adalah bahwa kewajiban tanpa nilai adalah kosong. Menurut Hegel, Kant tidak mampu menentukan secara positif apa yang menjadi kewajiban orang. Alasdair Mclntyre, filsuf Irlandia, dalam *After Virtue*, dengan bertolak dari etika Aristoteles menyatakan bahwa suatu etika di luar konteks suatu komunitas adalah kosong. Dengan demikian, etika deontologi Kantian dikritik karena formalisme dan rigorisme yang kaku. William David Ross, pengikut deontologi

[34] Uraian dan kritik terhadap deontologis dan utilitarianisme berikut disarikan dari K. Bertens, *Etika,* hlm. 246-261; Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 137-158.





Kantian, dengan "kewajiban-kewajiban *prima facie*" untuk mengatasi dilema-dilema moral ketika terjadinya konflik antarkewajiban, tidak bisa mengatasi kelemahan epistemologi moral, terutama bagaimana menunjukkan norma untuk menentukan kewajiban apa yang berlaku di atas kewajiban *prima facie* lainnya.

*Kedua,* etika telologis yang mengukur kriteria baik dan buruk dari konsekuensi (*telos*=tujuan) tindakan. Yang esensial dalam sistem etika ini adalah sifat, tujuan yang mengarahkan hidup, pilihan sarana, etos dan kegembiraan. Utilitarianisme (utilitas) yang mendasarkan pada formula Bentham *the greatest happiness of the greatest number*,dan hedonisme (*hedone*) adalah telelogis. Seperti deontologis, sistem etika menghadapi kritik-kritik yang sangat penting untuk dipertimbangkan.

Dua sistem etika utama tersebut, menurut penulis, mesti dibangun berdasarkan konsepsi tentang hakikat manusia. Kelemahan deontologis maupun telologis adalah karena bertolak dari pandangan parsial dan reduktif tentang manusia.Karena alasan objektivitas norma etika yang ditarik ke ide-ide trasendental, universal, dan formal kaku, deontologis telah mencerabut hakikat manusia dari konteks tindakannya. Sebaliknya, telologis mereduksi manusia menjadi subjek materiil kosong dari kesadaran trasendental yang sebenarnya menjadi problem epistemologi moral.

Menurut 'Abd al-Jabbâr, manusia merupakan totalitas yang terdiri dari struktur (*binyah*) fisik dan psikis.[35] Dimensi fisik berkaitan langsung dengan fenomena empiris, sedangkan dimensi psikis memiliki kepekaan akan sesuatu yang ideal-transendental. Ide dualitas hakikat manusia tersebut diartikulasikan dalam *frame*

[35] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni fi Abwab at-Tawhid wa al-'Adl,* Juz XI, hlm. 310. Bahasan tentang hakikat manusia menjadi penting tidak hanya dalam etika, tetapi juga dalam *taklif.* Pandangan beberapa tokoh Mu'tazilah, semisal al-Aswari,an-Nazhzham, Dhirar, Abu al-Hudzayl al-'Allaf, Abu Hasyim, dan an-Najjar, ditanggapi dengan cukup mendalam.

epistemologis: ilmu sebagai kesadaran subjektif (*sukûn an-nafs*) sebagi ruang bagi sesuatu yang trasendental dan universal dan ilmu sebagai fakta objektif (*'alâ mâ huwa bih*) untuk melakukan apropriasi ke dalam dirinya segala sesuatu yang berada di luar.

Ide-ide tersebut mendasari secara logis apa yang kita konstruk sebagai "etika humanis", yaitu etika kritis yang berupaya mengatasi kesenjangan antara fakta akal budi manusia dan fakta dunia fisik. Dalam konteks ketegangan deontologis-teleologis, etika kritis mensintesiskan antara tesis deontologis tentang hakikat manusia untuk mengurangi pandangan reduktifnya yang hanya kepada fakta akal budi dan tesis telologis-utilatarian karena reduksinya terhadap hakikat manusia kepada fakta dunia materiil. Ide 'Abd al-Jabbâr tentang dualitas hakikat manusia memiliki paralelitas dengan pandangan etika, semisal dalam persoalan: apakah dalam sistem etika teologis rasional yang dianutnya, atau etika religius dalam konteks lebih luas, manusia sebagai agen tindakan moral dipandang sebagai subjek yang otonom atau heteronom? Dengan mengelaborasi jawaban terhadap persoalan etika dalam *frame* Kantian tersebut, dimensi humanis dalam etika 'Abd al-Jabbâr dapat dikonstruk.

Konsep tentang keabsahan suatu tindakan (*shihhat al-fi'il*) bahwa suatu tindakan benar-benar dilakukan, menurut 'Abd al-Jabbâr, dikaitkan dengan manusia sebagai agen tindakan yang "mampu" (*qadir*) dan sadar (*'alim*). Tindakan tidak hanya dihubungkan dengan pengetahuan subjek tentang apa yang dilakukan, tetapi juga dihubungkan dengan kehendak subjek. Dalam debat teologis tentang kehendak dan tindakan, 'Abd al-Jabbâr menyatakan bahwa kehendak (*iradah*) mendahului tindakan. Pernyataan tersebut bukanlah tidak mendasari secara esensial persoalan kehendak manusia. Suatu tindakan tidak dilihat sebagai tindakan insidental, tanpa diletakkan sebelumnya dalam skema





pertimbangan moral otonom yang didasari oleh pengetahuan, kehendak bebas, dan kemampuan dari subjek. Disamping itu, ia menolak definisi suatu tindakan (*fi'il*) sebagai "sesuatu yang ada (*kâ'in*) yang sebelumnya tidak ada" dalam pengertian dalam waktu (*muhdats*) atas dasar: (1) perbuatan diketahui telah dilakukan setelah terjadi, dan (2) status aktual atau sekarang suatu tindakan seharusnya tidak dimasukkan dalam definisi. Pembatasan waktu, menurutnya, hanya bersifat aksidental, buku esensial.[36] Tindakan harus didefinisikan atas dasar tujuan yang terepresentasi oleh kemampuan dan kesadaran. Adalah kualitas tambahan (*shifah za'idah*) yang menentukan kualitas moral tindakan yang bebas.

Dalam pengertian tersebut, etika 'Abd al-Jabbâr memuat ide tentang kehendak yang otonom dalam pengertian Kantian. Akan tetapi, kehendak yang otonom tidak merupakan kualifikasi yang cukup untuk mengategorikan suatu tindakan sebagai baik. Perbuatan yang baik adalah perbuatan yang dilandasi oleh kehendak baik yang otonom. Oleh karena itu, di luar kehendak, perbuatan memiliki kualitas intrinsik dan mandiri, seperti yang dinyatakan oleh Kant tentang objektivitas dan universalitas norma etika dan oleh 'Abd al-Jabbâr tentang kejelekan berdusta dan berbuat aniaya (*zhulm*) atas dasar perbuatan itu sendiri. Meski demikiaan, formalisme dan rigorisme otonomi kehendak Kantian dikritik, karena, seperti dalam dilema moral pada kasus hipotesis yang dikemukakan 'Abd al-Jabbâr, moralitas kewajiban dan kehendak baik yang otonom untuk berkata jujur justru berkonsentrasi *kurang humanis*, untuk tidak mengatakan "tidak humanis" (orang lain menjadi korban karena alasan kewajiban kita). Moralitas Kant yang bertolak dari fakta akal budi manusia, kesadaran trasendental, dan nila-nilai universal tidak memberikan solusi moral yang kreatif.

---

[36] Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam,* hlm. 32.

Dengan tetap mengakui adanya fakta tersebut sebagai nilai yang objektif, 'Abd al-Jabbâr menarik formalisme objektivitas nilai secara teoretis tersebut ke dalam konteks tindakan. Dengan menyatakan bahwa berdusta dalam konteks di atas, atas dasar utilitas adalah baik, etika 'Abd al-Jabbâr adalah lebih humanis dibanding deontologi yang kaku. Dalam dilema moral ketika terjadinya konflik antarkewajiban, 'Abd al-Jabbâr dalam pertimbangan moralnya memiliki konsep tentang "prioritas" moral yang lebih mendesak bagi nilai kemanusiaan. Mempertahankan hidup orang lain adalah lebih humanis, menurut 'Abd al-Jabbâr, dibandingkan mempertahankan etika kewajiban, menurut Kant yang pada substansinya juga untuk nilai kemanusiaan. Ada prinsip kebaikan tertinggi (*epikeia*) ketika terjadi dilema moral yang mengatasi formalisme etika. Sebagaimana legalitas tidak selalu secara *de facto* memenuhi asas moralitas, formalisme etika pun bisa kehilangan basis fundamental, yaitu kemanusiaan itu sendiri. Suatu konsep tentang keadilan, misalnya, bisa jadi tidak memenuhi rasa keadilan.

Dalam konteks humanisme dan perkembangan etika di Barat, otonomi kehendak dalam etika menjadi *hard core* dari gerakan humanisme sekular. Tanpa ingin mengontraskannya secara kaku dan berseberangan, humanisme sekular tampak lebih bisa diperdebatkan dibandingkan humanisme religius, sekalipun yang terakhir ini mungkin akan menjadi sistem etika yang diperdebatkan secara akut ketika rasionalitas yang menjadi basis etika sangat diperlukan di tengah masyarakat yang multikultural. Humanisme sekular sebagai *autonomy theory* dalam perkembangannya di Barat digambarkan oleh Paul Kurtz dengan sangat pesimis sebagai *the modern-day expression of classical atheism*. Melalui publikasinya, *New Humanist* (Mei-Juni, 1933), *American Humanist Association* (AHA) menyatakan "Ethics ia autonomous





and situational, needing no theological or ideological sanction".[37] Christopher P.Toumey menulis tentang itu dengan nada yang sama:[38]

> "The second way of defining Secular Humanism hold that atheism constitutes a vacuum of ethical values,which is then filled by an attitude of extreme human autonomy: humanity must be its own supreme being since there is none higher.Finally, autonomy is said to lead to anarchy because each individual will live in a world of moral relativism and situation ethics, with no common standard of morality. Thus secular humanism is thought to be a slippery slope from atheism to autonomy to anarchy".

Memahami konsep otonomi kehendak Kantian yang mendasarkan diri atas universalisme norma etika dengan otonomi dalam humanisme sekular yang mendasarkan diri atas relativisme etika, sebagaimana tampak dalam kutipan di atas, tentu saja distortif. Tetapi, benang merah yang dapat ditarik adalah bahwa otonomi kehendak manusia yang diinterpresentasikan secara kaku akan mereduksi secara besar-besaran humanitas manusia. Heteronomi, dalam pengertian adanya faktor-faktor eksternal di luar dirinya yang "memaksa" untuk bertindak tidak sesuai dengan kehendak *murni* otonom adalah dimensi moralitas yang hilang. Heteronomi dalam kasus hipotesis sebelumnya adalah dipertimbangkannya utilitas dalam deontologi, atau korteks di mana suatu tindakan/peristiwa terjadi bersama-sama nilai moral tindakan tersebut yang sudah mapan dalam konstruksi akal. Dalam konteks etika teologi, wahyu sebagai kebenaran absolut (dalam pandangan teolog) yang sesungguhnya di luar diri manusia "dipertimbangkan" bersama-sama rasio sebagai kebenaran relatif yang ada dalam kesadaran rasionalitas manusia.

---

[37] Christopher P.Toumey," Evolution and Secular Humanism", dalam *Journal of the America Academy of Religion*,LXI/2,1993. hlm. 286.

[38] *Ibid*, hlm. 284.

Atas dasar uraian di atas, dalam hal epistemologi moral, kontribusi etika 'Abd al-Jabbâr yang sangat signifikan adalah dalam konteks ketegangan deontologis-teleologis. Tidak ada satu pun sistem etika yang mapan yang tidak memiliki kelemahan. Oleh karena itu, sebagaimana tesisnya tentang ilmu sebagai realitas (*'alâ mâ huwa bih*) dan afektivitas (*sukûn an-nafs*), tuntutan nilai humanitas meniscayakan etika ganda, yaitu sintesis pendekatan teleologis dan pendekatan deontologis. Eudemonisme Aristoteles dipertimbangkan dalam pendekatan deontologis, dan sebaliknya. Universalisme norma etika pada deontologi memberikan fundamen yang kukuh dari serangan relativisme etika yang dikritik oleh 'Abd al-Jabbâr. Sebaliknya, ide moral model eudomonisme Aristoteles dianggap menjadi unsur kreatif untuk membentuk elastisitas dan kekakuan formalisme deontologis, seperti terefleksi dalam kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap absolutisme realis Abu al-Qasim al-Balkhi.[39] Dengan pendekatan ganda tersebut, manusia sebagai agen tindakan tidak sepenuhnya sebagai subjek yang otonom. Dalam pertimbangan moral, ia "dipaksa" untuk keluar dari, meminjam distingsi Aristoteles, "kearifan teoretis" (*sophia*) "kearifan praksis" (*phronesis*).

Persoalan lain yang esensial dan sering absen dari perhatian pengkaji etika dalam konteks otonomi-heteronomi dalam etika

[39] Dalam konteks bahwa nilai moralitas tindakan ditentukan oleh kehendak manusia dan nilai intrinsik perbuatan. 'Abd al-Jabbâr menolak pandangan "ontologis" yang dikemukakan oleh Neo-Platoris Islam semisal al-Farabi dan Ibn Sina, bahwa suatu tindakan adalah baik dari kualitas ontologisnya.Lihat, *Al-Mughni fi Abwab at-Tawhid wa al-'Adl*,Juz VI:I,hlm.6 dan Juz VI:II,hlm.65 dst.Menurut 'Abd al-Jabbâr, suatu tindakan dinilai dari segi moralitas karena dilihat dari suatu aspek (*wajh*).Oleh karena itu, suatu tindakan yang sama mungkin memiliki nilai moralitas yang berbeda karena perbedaan *wajh* dalam pengertian konteks tindakan. Sujud, misalnya, akan memiliki nilai moralitas berbeda antara yang dilakukan terhadap Tuhan dan terhadap yang lain, meski status ontologisnya sama. Dalam pengertian ini, etika'Abd al-Jabbâr dapat disebut sebagai etika "situasional" dalam pengertian nilai moralitas tindakan memperhitungkan konteks tindakan, termasuk pertimbangan utilitas.





Kant dan perkembangan humanisme sekular Barat adalah bahwa karena bertolak dari rasionalitas murni, otonomi Kantian dan humanisme sekular kehilangan dimensi *conscience* (Latin: *conscientia*) dalam pertimbangan moral. Istilah etika ini berasal dari *scire* (mengetahui) dan *con-* (bersama dengan) sehingga berarti "turut mengetahui". Pengertian tersebut merujuk pada gejala "penggandaan" seperti pada "bukan saja saya melihat pohon itu, tapi saya juga "turut mengetahui" bahwa sayalah yang melihat pohon itu. Dengan adanya keterkaitan dengan kesadaran (*consciousness*), term tersebut menunjukkan adanya fenomena hati nurani. Karena integritas kesadaran manusia adalah suatu kekeliruan untuk mengidentifikasi hati nurani sebagai perasaan, kehendak, atau rasio. Semuanya berlangsung secara simultan dan menyatu. Ada tendensi kuat dalam filsafat untuk mengakui bahwa hati nurani secara khusus harus dikaitkan dengan rasio. Ketika melakukan penilaian, hati nurani bertolak dari suatu pertimbangan (*judgement*) atas dasar rasio praktis.

Berbeda dengan rasio teoretis sebagai pengetahuan (kognitif) yang memberikan jawaban atas pertanyaan "apa yang dapat saya ketahui?", rasio praktis terarah pada tindakan manusia. Rasio teoretis bersifat abstrak, sedangkan rasio praktis bersifat "konkret" dalam pengertian mengatakan kepada kita apa yang harus dilakukan kini dan di sini. Putusan hati nurani dalam filsafat etika dianggap sebagai norma moral subjektif yang "mengkonkretkan" pengetahuan etis kita yang bersifat umum. Meskipun merupakan suatu totalitas dari rasio, perasaan, dan kehendak, dan meski dianggap mempunyai dasar rasionalitas, putusan hati nurani bukan merupakan suatu penalaran logis (*reasoning*).[40]

Dalam epistemologi 'Abd al-Jabbâr, kata *nafs* pada frase *sukûn an-nafs* merupakan suatu totalitas (*jumlah*) kesadaran manusia

[40] K.Bertens, *Etika*, hlm. 59-60.

yang tidak hanya mencakup pengertian *qalb* (hati)[41] sebagai dalam kosentral berpikir, tetapi seluruh kesadaran subjektif. Karena lebih merupakan konstruksi rasio subjektif terhadap fakta di luarnya dalam konteks, konsep tersebut pararel dengan *conscience* (hati nurani) dalam konteks etika dalam pengertian bahwa meski mendasarkan atas rasionalitas,konstruksi rasio-dibandingkan dengan "pembacaan" terhadap realitas-adalah lebih tepat untuk disebut sebagai dimensi "subjektif" karena realitas ketika dikonstruksi oleh rasio bukan lagi merupakan *das Ding an sich*.

Perbandingan dengan etika Kant akan memperjelas kontribusi etika 'Abd al-Jabbâr yang hidup pada abad pertengahan Islam bagi humanisme dalam konteks sekarang. Imperatif kategoris Kant mengimplikasikan bahwa tindakan yang meski dinilai baik secara moral menurut sistem etika lain tidak bisa dinilai baik jika didasarkan *conscience* (hati nurani), kecuali didasarkan atas kehendak baik yang otonom dan atas dasar kewajiban.Respons "utilatarian" Abd al-Jabbâr terhadap kasus hipotesis sebagaimana dikemukakan lebih memenuhi nilai humanitas karena secara epistemologis bertolak dari *conscience*, di samping nilai intrinsik dari tindakan objektif. Oleh karena itu, berbeda dengan Kant, 'Abd al-Jabbâr menganggap tindakan baik yang didasarkan atas *conscience* adalah baik. Dalam konteks perkembangan humanisme di Barat, *conscience* adalah elemen yang hilang dalam epistemologi moral humanisme sekular. Dimensi tersebut adalah bagian integral yang harus diperhitungkan dalam epistemologi moral

[41] Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni fi Abwab at-Tawhid wa al-'Adl*,Juz XII, hlm. 22. Menurut keterangan 'Abd al-Jabbâr, tidak ada perbedaan fundamental antara konsep para filsuf dengan *mutakallimûn* bahwa manusia yang diungkap dengan *nafs* merupakan totalitas. Dia mengungkapkan:

و قال فى البغداديات: إن المتكلمين يسمون القادر الحي الإنسان، و يلقبون الكلام فى ذلك بأنه كلام فى الإنسان،
وإن كان الحي من البهائم ليس بإنسان، و مرادهم الحي، إنسانا كان أو بهيمة. و المتفلسفون يسمونه نفسا، و
يضعون الكلام فى ذلك فى النفس، والعبارة تختلف دون المقاصد





sekarang ketika humanisme sekular sebagai "otonomi kehendak yang tidak memerlukan saksi teologis" dan "penegasan keyakinan" (*negation of personal belief*)[42] dikritik karena pendasaran rasionalitas yang tidak memberi ruang bagi transendental. Rasionalitas dan *conscience* bekerja dalam proses dialektis dan dialogis, sebagaimana interkoneksi objektivitas-subjektivitas.

[42] Christopher P.Toumey, "Evolution.....", hlm.282-284.

# Penutup

Seluruh bangunan pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr menunjukkna bahwa ia bukanlah "rasionalis murni" yang bertolak hanya dari spekulasi nalar rasioanal. Beberapa istilah dan konsep kunci yang digunakannya mendasari pemikiran "empiris"–untuk mengatakan tidak menafikan fakta dan metode empiris–bersama dasar rasionalismenya dalam membangun epistemologi *bayânî* model *kalâm* abad pertengahan Islam.

Dengan bertolak dari kerangka teologis, pengetahuan (*'ilm, ma'rifah,* atau *dirayah*) didefinisikan sebagai jenis keyakinan (*conviction*) yang diverifikasi dengan dua standar: korespondensi atau kesesuaian denga realitas objektif (*'alâ mâ huwa bih*) dan afektivitas psikis (*sukûn an-nafs*). Kedua standar tersebut, dalam perspektif epistemologis, disebut sebagai unsur objektivitas ilmu pengetahuan yang terkait dengan fakta, baik fakta empiris sesuai maupun fakta akal budi rasional, dan unsur subjektifitas yang berkaitan dengan konstruksi rasio terhadap realitas. Interkoneksitas keduanya menunjukkan bahwa ilmu, menurut 'Abd al-Jabbâr, dibangun atas dasar tolok ukur kebenaran korespondensi dan koherensi. Oleh karena itu, epistemologi 'Abd al-Jabbâr pada substansinya merupakan kritik atas realisme model 'Abu al-Qasim al-Balkhi dan beberapa tokoh Asy'ariyyah, semisal al-Juwayn (1028-

1285), tentang ilmu sebagai fakta-fakta *an sich* dan kritik atas pemikiran epistemologis model 'Abu al-Husayl al-'Allaf tentang ilmu sebagai keyakinan subjektif murni. Meski menegaskan interdepensi dua unsur tersebut, sebagaimana kritisisme Kant yang dianggap cenderung ke rasionalisme, 'Abd al-Jabbâr cenderung menganggap ilmu sebagai hasil dari konstruksi akal terhadap fakta sehingga tidak ada *das Ding an sich* yang "steril" dari "rekayasa" akal. Kritik atas epistemologi model al-'Allaf adalah bagian dari target kritiknya terhadap *as-sufistha'iyyah* (sofisme) dalam pengertian nihilisme (*'inâdiyyah*), relativisme (*'indiyyah, ashab at-tajâhul*), dan agnotisisme (*la adriyyah*). Kritik terhadap epistemologi model al-Balkhi mendasari apa yang disebut sebagai skeptisisme epistemologis sebagai bagian integral dari proses berpikir.

Atas dasar hubungan kebenaran dan keyakinan (*belief and truth*) dalam filsafat ilmu, aktivitas "mengetahui" tidak hanya merupakan keadaan mental (teori mentalistik) tentang penghadiran ide-ide dari luar ke dalam kesadaran, tetapi merupakan "aktualitas mengetahui" (salah satu sisi pandangan "empiris" 'Abd al-Jabbâr) atas dasar alasan-alasan cukup (*raison suffisante*-nya Leibniz). Inilah yang disebut *ma'nâ*, sebagai substansi ilmu pengetahuan. *Ma'na* dikonstruk sebagai proses mengetahui yang berada dalam interrelasi antara ilmu dan keyakinan. Dalam konteks ini, interrelasi tersebut dipahami sebagai: (1) relasi instruksmental, bagian dari keyakinan-keyakinan, misalnya *zhann*, yang menjadi bagian dari kerja metodologis, dan (2) relasi distansial, yaitu ilmu sebagai produk berpikir yang mengkritisi produk keyakinan yang tidak kritis, semisal *taqlid* dan *tabkhit*. Dengan distingsi ini, "mengetahui" adalah proses dinamis di mana terjadi negasi dan afirmasi (*nafya wa itsbât*) atas dasar sebab (*'llah*), aspek atau kriteria (*wajh*), sifat, kondisi, (*hal*) tertentu. Keyakinan tersebut dalam konteks epistemologis dipahami sebagai "peta realitas" bagi subjek.





'Abd al-Jabbâr mengakui validitas pengetahuan yang bermuara pada sumber-sumber berikut. *Pertama, 'aql* atau pengetahuan rasional. Meski memiliki perbedaan tertentu dengan pemaknaan filsuf, terminologi *kalâm* tersebut merujuk pengertian sebagai "proses berpikir" yang substansi maknanya sama dengan rasio sebagai instrumen (*organon*) berpikir di kalangan filsuf, dan sebagai "produk berpikir" (seperangkat ilmu) yang menjadi prinsip-prinsip dasar (*les principes premiers*) dalam proses investigasi "ilmiah". *'Aql*, menurut 'Abd al-Jabbâr, merupakan sumber pengetahuan global tentang objek-objek fisik, atau sifat dan penetapan (*bi jumal al-a'yân wa al-awtshâf wa al-ahkâm*) bagi persoalan metafisika dan moral. *Kedua,* dunia eksternal yang berhubungan dengan fakta-fakta empiris-sensual. Pengetahuan tentang objek-objek tersebut merupakan standar minimal bagi kesempurnaan akal (*kamâl al-'aql*) yang menjadi tolok ukur keabsahan nalar dan *taklîf*. *Ketiga,* karena nalar teologis yang bertolak dari nalar teks, wahyu dan *khabar* menjadi bagian integral dari epistemologi *bayânî* model *kalâm*. Meski demikian, keduanya harus "diverifikasi" atas dasar rasionalitas yang berimplikasi pada penempatan wahyu di bawah akal dalam hierarki argumen keagamaan dan penolakan *khabar al-wahid* pada persoalan teologis. Dengan menyatakan bahwa *khabar* adalah sumber pengetahuan, ia mengkritik kalangan yang disebut *as-Sumaniyyah*.

Pengetahuan diklasifikasikan menjadi dua kategori: *Pertama,* pengetahuan langsung (*al-'ilm adh-dharûrî*), yaitu pengetahuan yang diperoleh tanpa nalar diskursif. *Kedua,* pengetahuan diskursif (*al-'ilm al-muktasab*) yang diperoleh melalui proses nalar (*nazhar*) atau inferensi (*istidlal*). 'Abd al-Jabbâr merunut secara logik tahapan dalam proses pengetahuan manusia, semisal distingsi yang dibuat antara keadaran diri (*self-consciusness*) sebagai tahap awal mengetahui dan pengetahuan (*knowledge*). Distingsi tersebut yang kemudian mendasari pandangannya tentang *conscience*

*morale* (kesadaran moral, hati nurani) dalam pertimbangan moral. Pengetahuan diskursif diperoleh melalui metode empiris dan rasional. Kerja metodologis pada hakikatnya adalah bersifat eksplanatif, klarifikatif, atau verifikatif sebagai aktivitas rasio. Prinsip-prinsip yang mendasarinya adalah keniscayaan metodologis (*'ala tharîqah wâhidah*) dan pluralisme metodologis. *Idrâk*, meski bukan merupakan *ma'na* adalah sesuatu yang niscaya dalam penelitian. Pengamatan terhadap fenomena empiris-sensual secara *dharûrî* merupakan fundamen bagi nalar rasional (*nazhar*). Metode empiris terepresentasi secara jelas pada teorinya tentang *ru'yah* (*visual theory*). *Istidlâl bi asy-syahid 'alâ al-ghâ'ib* (inferensi dari yang konkret ke yang abstrak), *as-sibr wa at-taqsim* (silogisme disjungtif), dan *ilzâm* (*argumentum ad hominem*) adalah metode rasional dalam memperoleh pengetahuan diskursif, yang dimaksudkan oleh 'Abd al-Jabbâr untuk kepentingan teologis.

Dualitas pandangan epistemologis, objektivitas-subjektivitas dan empirisme-rasionalisme, tersebut berimplikasi pada bangunan pemikiran etikanya yang dapat kita konstruk sebagai "etika kritis", sistem etika yang mensistensikan realisme atau absolutisme etika model al-Balkhi dan esensialisme model al-Allaf. Objektivitas dan subjektivitas dalam etika 'Abd al-Jabbâr berimplikasi pula pada upaya mensistensikan antara pemikiran etika yang dapat diidentifikasi sebagai deontologi dan "utilitarianisme" yang teologis, dan upaya mempertimbangkan secara dialektis dan dinamis antara etika wahyu dan etika rasio dalam epistemologi moral. Dalam konteks humanisme, sistem etika yang berstandar ganda tersebut menyediakan interpretasi kreatif terhadap universalisme norma etika ke dalam konteks tindakan secara partikular sehingga lebih menyentuh dimensi humanitas dibanding etika deontologis atau teologis murni.





Dari model epistemologi semacam ini, pemikiran 'Abd al-Jabbâr mempunyai implikasi sebagai berikut:

1. Meski memiliki sisi orisinalitas, filsafat Islam lebih banyak merupakan pengembangan dari proses asimilasi kultural dengan elemen-elemen filsafat Yunani, Persia, unsur Kristen, dan sebagainya. Berbeda dengan itu, karena karakter defensif dan apologetiknya, *kalâm* lebih banyak mengembangkan pemikirannya dari dalam meski secara historis juga bersentuhan dengan elemen-elemen di luarnya. Oleh karena itu, *kalâm* merupakan pemikiran Islam yang paling orisinil. Sebagai konsekuensi logisnya, mengonstruk bangunan pemikiran epistemologi Islam dalam sejarah secara komprehensif meniscayakan eksplorasi pemikiran teologis di dalamnya. Kajian terhadap epistemologi 'Abd al-Jabbâr di abad tengah Islam yang telah dilakukan ini hanya merupakan satu fragmen dari bangunan besar pemikiran epistemologi Islam yang idealnya harus dihubungkan suatu kontinuitas historis dan konseptual yang terkait dengan pemikiran epistemologis tokoh-tokoh lain, baik Asy'ariyyah, semisal al-Juwayni, al-Baqillani, dan al-Baghdadi yang berinteraksi langsung dengan Mu'tazilah dalam banyak konteks, maupun dari tokoh-tokoh Mu'tazilah pra-'Abd al-Jabbâr, semisal al-'Allaf dan an-Nazhzham untuk memperoleh bangunan pemikiran Islam secara utuh tentang "epistemologi *kalâm*".
2. Sebagaimana dieksplorasi secara analitis dalam kajian ini (bab IV), pemikiran (etika) teologis Islam, yang sering dilabeli sebagai basis eksklusivisme karena penekannya pada *truth claim*, memiliki implikasi pemikiran yang justru lebih menyentuh dimensi humanitas. Oleh karena itu, sebagaimana kajian terhadap humanisme di abad tengah Islam yang berpusat pada ide-ide filosofis yang dilakukan oleh Joel L.Kraemer dalam *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural*

*Revival during te Buyid Age,*[1] atau humanisme Islam klasik yang berpusat pada isu-isu pendidikan yang dilakukan oleh George Makdisi dalam *The Riseof Humanism in the Classical Islam and the Christian West,*[2] kajian terhadap dimensi-dimensi yang humanis dalam teologi Islam bukanlah merupakan sesuatu yang mustahil, terutama aliran Mu'tazilah yang telah menunjukkan kecenderungan kuatnya melakukan pendekatan antropologis dan psikologis. Ekskusivisme *kalâm* barangkali disebabkan, antara lain, oleh reduksi sejarah tentang debat akut *falsafah kalam*, sebagaimana yang terjadi antara Matta dan as-Sirafi, yang terlalu ditekan.

[1] (Leiden: E.J.Brill, 1986).

[2] (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).



# DAFTAR PUSTAKA


'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad ibn Khalil ibn 'Abdillah al-Hamdzani al-Asadabadi (disebut 'Abd al-Jabbâr). 1960-1969. *al-Mughni fi Abwab at-Tawhid wa al-'Adl.* Diedit oleh Ibrahim Madkur. Cairo: al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-Ammah li at-Ta'lif wa ath-Thiba'ah wa an-Nasyr dan Wizarat ats-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Qawmi.

________. 1979. *Kitab al-Ushul al-Khamsah.*Daniel Gimaret, "Les *Ushul al-Hamsah* du Qadi 'Abd al-Gabbar et Leurs Comentaries". Dalam *Annales Islamologiques,* No.XV. Institut Francais D'archeologi Orientale Du Caire.

________. t.t. *al-Muhith bi at-Taklif.*Juz I.Diedit oleh 'Umar as-Sayyid 'Azmi, Cairo: al-Mu'assash al-Ammah li at-Ta'lif wa al-Inba' wa an-Nasyr.

________. 1988. *al-Mukhtasar fi Ushul ad-Din.* Dalam Muhammad 'Ammarah (*ed.*). *Rasa'il al-'Adl wa at-Tawhid.* Cairo: Dar asy-Syuruq.

________. t.t. *Mutasyabih Al-Qur'an.* Diedit oleh 'Adnan Muhammad Zarzur. Cairo: Dar at-Turats.

(Pseudo) 'Abd al-Jabbâr.1965/1384. *Syarh al-Ushul al-Khamsah.* Cet.I. Versi Qawam ad-Din Manakdim. Diedit oleh 'Abd al-Karim 'Utsman. Cairo: Maktabah Wahbah.

'Abd al-Karim 'Utsman. 1965. "Muqaddimah". Dalam (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr. *Syarh al-Ushul al-Khamsah.* Cairo: Maktabat Wahbah.

'Abd ar-Rahman ibn Ahmad al-Iji. t.t. *Al-Mawaqif fi 'Ilm al-kalâm.* Makah: Dar al-Baz li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi dan Beirut: 'Alam al-Kutub.

Abrahamov, Binyamin. 1998. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Abu al-Hasan al-Asy'ari. 1969/1386. *Maqalat al-Islamiyyin.* Cet.II. Diedit oleh Muhammad Muhyi ad-Din 'Abd al-hamid Beirut: Al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1990/1441 dan edisi Cairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah.

Ahmad Amin. t.t. *Dhuha al-Islam.* Cairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah.

Ahmad Baso. 2000. "Postmodernisme Sebagai Kritik Islam (Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abed al-Jabiri". Dalam Muhammad Abed al-Jibiri,*Post Tradisionalise Islam.* Diterjemahkan oleh Ahmad Baso. Yogyakarta: *LKiS.*

Al-Ghazali. t.t. *Mi'yar al-'Ilm.* Cairo: Dar al-Ma'rifah.

Al-Harits ibn Asad al-Muhasab. 1971/1391. *Kitab al-'Aql.* Dalam Husayn al-Qutili (*ed.*). *Al-'Aql wa Fahm Al-Qur'an.* Cet.I. Beirut: Dar al-Fikr.

'Ali Mushthafa al-Ghurabi. t.t. *Tharikh al-Firaq al-Islamiyyah wa Nasy'at 'Ilm al-Kalam 'ind al-Muslimin.* Cairo: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad 'Ali Shabih wa Awladih.





'Ali Sami Nasysyar. 1967. *Manahij al-Bahts 'ind Mufakkir al-Islam wa Ikhtisyaf al-Manhaj al-'Ilmi.* Cairo: Dar al-Ma'arif.

________. 1981. *Nasy'at al-Fikr al-Fasafi fi al-Islam.* Cairo: Dar al-Ma'arif.

Angeles, Peter A. 1981. *Dictionary of Philosophy.*New York: Barnes & Noble Books dan Devision of Harper & Row, Publishers.

Anton Baker. 1999. *Metodologi Penelitian Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius.

Asy-Syahrastani. 1992/1413. *Al-Milal wa an-Nihal.* Cet.II. Diedit oleh Ahmad Fahmi Muhammad. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah dan edisi Cairo: Maktbah Anglo al-Mishriyyah t.t.

Bahm, Archie J. 1980. "What is 'Science'?" Bagian yang diterbitkan ulang dari bukunya, *Axiology: The Science of Values.* Albuquerque/New Mexico: Word Books.

Beerling, *et.al.* 1970. *Inleiding tot de Wetenschapleer.* Diterjemahkan oleh Soerjono Soemargono dengan judul *Pengantar Filsafat Ilmu.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Berman, Lawrence V. 1976. "Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr: Book Review". Dalam Stanford J. Shaw (*ed.*). *International Journal of Middle East Studies.*Vol.VII.

Bernand, Marie. "La Notion de 'Ilm Ches Les Premiers Mu'tazilites". Dalam *Studia Islamica.*No.36 (1972) dan No.37 (1973).

Bertens, K. 2000. *Etika.* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Brandt, Richard B. 1959. *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics.* New Jersey: Prentice-Hall,Inc.

Browne,E.G. 1959. *Literary History of Persia*.Vol.I. Cambridge: Cambridge University Press.

Brummer, Vincent. 1981. *Theology and Philosopical Inquiry: An Introduction*. New York: The Macmillan Press, Ltd.

Budhy Munawar Rahman. 1996. "Filsafat Islam". Dalam Muhammad Wahyuni Nafis (*ed.*). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.

Cahen, Claude. 1960. "Buwayhids, Buyids". Dalam H.A.R.Gibb *et.al.(ed.).The Encyclopaedia of Islam*.Vol.I. Leiden: E.J.Brill dan London: Luzac & Co.

Carr, Brian dan D.J. 1982. O'connor. *Introduction to the Theory of Knowledge*. Sussex/Great Britain: The Harvester Press Limited.

Chisholm, Roderick M. 1989. *Theory of Knowledge*. New Jersey: Prentice Hall, Inc.

Curzer, Howard J. 1999. *Ethical Theory and Moral Problems*. Belmont,CA: Wadsworth Publishing Company.

De Boer,T.J. 1993. "Nazhar". Dalam C.E.Bosworth (*ed.*). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol.VII. Leiden dan New York: E.J.Brill.

Denise, Theodore C.*et.al.* 1999. *Great Traditions in Ethics*. Belmont, CA.: Wadsworth Publishing Company.

Fathur Rahman. t.t. *Ikhtisar Musthalahul Hadits*. Cet.XIV. Bandung: PT. al-Ma'arif.

Fauzan Saleh. 1992. *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Conceptof al-Qabin in al-Qadi Abd al-Jabbâr al-Hamdhani's Thought*. Montreal: McGill University.





Fazlur Rahman. 1979. *Islam*. Chicago dan London: University of Chicago Press.

Fiisher,Rob. 1999. "Philosophical Approaches". Dalam Peter Connolly (*ed.*). *Approaches to Study of Religion*. London dan New York: Cassel.

Franz Magins Suseno. 1997. *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*. Yogyakarta: Kanisius.

Frank,R.M. 1971. "Several Fundamental Assumptions of the Bashra School of the Mu'tazilah". Dalam *Studia Islamica*.No.33.

Fuat Sezgin. 1967. *Geschichte des Arabischen Schriftums*. Leiden: E.J.Brill.*Band*.Vol.I.

G.J.Warnock. 1972. "Reason". Dalam Paul Edwards (*ed.*).*The Encyclopaedia of Philosophy*.Vol.VII. New York: Macmillan Publishing Co.,Inc.& The Free Press dan London: Collier Macmillan Publisher.

Gallaghe,Kenneth T. 1994. *The Philosophy of Knowledge*. Disadur oleh P.Hardono Hadi dengan judul *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius.

Gardet.Louis. 1971. "Hayula". Dalam *Encyclopaedia of Islam, New Edition*. Leiden: E.J.Brill.

G.C.Anawati. 1981. *Introduction a la Theologie Musulmane: Essai de Theologie Comparee*. Sorbonne: Libraire Philosophique J.Vrin.

Gimaret, Daniel. 1979. *Les Ushul al-Khamsah du Qadhi 'Abd al-Jabbâr et Leurs Commentaries*. Dalam *Annales Islamologiques*.No.XV. Institut Francais d'Archeologie Orientale Du Caire.

Goldziher, Ignaz. 1981. *Introduction to Islamic Theology and Law*.Trans.Andras & Ruth Hamori. New Jersey: Princeton University Press.

Hasan Hanafi. 1987. *Dirasah Falsafiyyah*. Cairo: Maktabah Anglo al-Mishriyyah.

Harrison, Jonathan. 1972. "Instuitionism". Dalam Paul Edwards (*ed.*).*The Encyclopaedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co.,Inc & The Free Press dan London Collier Macmillan Publishers.

Horwich, Paul. 1993. "Truth, theoris of". Dalam Jonathan Dancy dan Ernest Sosa (*ed.*). *A Companionbto Epistemology*. Massachusetts: Blackwell.

Hospers, John. 1996. *An Introduction to Philosophical Analysis*. London: Routledge.

Hourani, George F. t.t. *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press.

__________. 1980. "Ethical Presupptions of the Qur'an". Dalam *The Muslim World*. No.70.

Hurley, Patrick J. 1985. *A Concise Introduction to Logic*. California: Wadsworth Publishing Company.

Ibn al-Atsir. 1966. *Al-Kamil fi at-Tarikh*.Vol.IX. Beirut: Dar Shadir dan Dar Beirut.

Ibn Hazm. t.t. *Kitab al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa wa an-Nihal*. Cet.I. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibrahim Kalin.Fall. 1999. "Knowledge as Light". Dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*.Vol.16.No.3.

Ibrahim Madkur.1983/1403. *Abu Nashr al-Farabi fi adz-Dzikra al-Afiyyah li Wafatih 940 M*. Cairo: an-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab.





Ilhamuddin. 1997. *Pemikiran Kalam al-Baqillani: Studi Tentang Persamaan dan Perbedaanya dengan al-Asy'ari*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Ismail Raji al-Faruqi. 1966. "The Self in Mu'tazilah Thought". Dalam *International Philosophical Quertely*.Vol.VI.

Izutsu,Toshihiko. 1987. *God and Man in the Koran*. New Hampshire: Ayer Company Publishers,Inc.

Jamil Shaliba. 1973. *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*. Cet.II. Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnani.

Jujun S, Suriasumantri. 1984. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Sinar Harapan.

Koester, Helmut. 1987. *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*. New York dan Berlin: Walter De Gruyter.

Kraemer, Joel L. 1986. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E.J.Brill.

__________. 1986. *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu sulayman as-Sijistani and His Circle*. Leiden: E.J.Brill.

Leaman, Oliver. 1996. "Islamic Humanism in the fourth/tenth century". Dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (*eds.*). *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Routledge.

________. 1985. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.Edisi bahasa Indonesia diterjemahkan oleh M. Amin Abdullah. 1989. Dengan judul *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan*. Jakarta: Rajawali Pers.

Lewis, Bernand. 1993. *Islam in History: Ideas,People, and Events in the Middle East*.Chicago dan La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.

Machasin. 1991. "Epistemologi 'Abd al-Jabbâr Bin Ahmad al-Hamadzani". Dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*.No.45. Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

________. 2000. "Al-Qadi 'Abd al-Jabbâr dan Ayat-ayat Mutasyabihat Al-Qur'an". *Disertai* doktoral di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1994), dan diterbitkan dengan judul. *Al-Qadi 'Abd al-Jabbâr, Mustasyabih Al-Qur'an: Dalih Rasionalitas Al-Qur'an*. Yogyakarta: *LKiS*.

________. 2000. "Understanding the Qur'an With Logical Arguments: Discussion on 'Abd al-Jabbâr's Reasoning". Dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islam Studies*. Vol. 38. No.2. Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Majid Fakhry. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman and New York: Columbia University Press.

__________. 1953. "Some Paradoxical Implication of the Mu'tazilite View of Free Will". Dalam *The Muslim World*.Vol.XLIII.

Makdisi, Goerge. 1990. *The Rise of Humanism in the Classical Islam and the Christian West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

________. 1991. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E.J.Brill.

Majd ad-Din Muhammad ibn Ya'qub al-Fayruzabadi. 1991. *Al-Qamus al-Muhith*. Cairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Martin, Richard C.Mark R.Woodward, dan Dwi S.Atmaja. 1997. *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld.

Muhammad Hatta. 1986. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta: Universitas Indonesia (UI) Press dan Tintamas.





Muhammad Kamil al-Hurr. t.t. *Ibn Sina: Hayatuh, 'Ashruh wa 'Falsafatuh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Illmiyyah.

Muhammad Ghallab. t.t. *Al-Ma'rifah 'ind Mufakir al-Muslimin*. Cairo: Dar al-Mishriyyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah.

Muhammad 'Abd al-Jabiri. 1993. *Bunyat al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi.

Muhammad 'Ammarah. 1998. "Qadhi al-Qudhah 'Abd al-Jabbâr al-Hamadzani" (pengantar). Dalam 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mukhtashar fi Ushul ad-Din*. Dalam Muhammad 'Ammarah (*ed.*). *Rasa'il al-'Adl wa at-Tawhid*. Cairo: Dar asy-Syuruq.

Muhammad Arkoun. 1990. *al-Islam: al-Akhlaq wa as-Siyasah*. Diterjemahkan oleh Hasyim Shalih. Paris: Unesco dan Beirut: Markuz al-Inma' al-Qawmi.

Murtadha A.Muhib ad-Din. 1994. "Philosophical Theology of Fakhr ad-Din ar-Razi in *at-Tafsir al-Kabir*". Dalam *Handard Islamicus*. Vol.XVII dan XX.

Nashr Hamid Abu Zayd. 1996. *Al-Ittijah al-'Aqli fi at-Tafsir. Dirasah fi Qadhiyyat al-Mujaz fi Al-Qur'an 'ind al-Mu'tazilah*. Cet.III. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi.

Netton, Ian Richard. 1992. *Al-Farabi and His School*. New York dan London, Routledge.

Peters,J.R.T.M. 1976. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qadhi al-Qudhat Abu al-Hasan bin Ahmad al-Hamadzani*. Leiden: E.J.Brill.

Popkin, Richard H. dan Aurum Stroll. 1981. *Philosophy Made Simple*. London: Heinemann.

Reinhanrt, A.Kevin. 1995. *Before Revelation: The Boundaris of Muslim Moral Thought*. New York: State University of New York Press.

Rosenthal, Franz. 1970. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E.J.Brill.

Runes, Dagobert D. 1971. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Littlefield, Adam & Co.

Saliba, George. 1993. "The Ash'arietes and the Science of the Stars". Dalam Richard G.Hovannisian dan George Sabagh (*ed.*). *Religion and Culture in Medieval Islam*. Los Angeles: University of California Press.

Sari Nusibeh. "Epistemology". Dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (*ed.*). 1996. *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Routledge.

Solomon, Robert C. 1985. *Introducting Philosophy: A Text With Reading*. New York: Hancourt Brace Jovanovich, Publishers.

Taj ad-Din Abu Nasyr 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali ibn 'Abd al-Kafi as-Subki. 1967/1386. *Thabaqat asy-Syafi'iyyah al-Kubra*.Vol.V. Diedit oleh Mahmud Muhammad at-Tanaji dan 'Abd al-Fattah Muhammad al-Hulw. Cairo: Maktabah 'Isa al-Babi al-Halabi wa Syuraka'ih.

Tarif Khaladi. 1996. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Liang Gie. 1998. *Kamus Logika*. Yogyakarta: Penerbit Liberty dan Pusat Belajar Ilmu Berguna (PBIB).





Tim penulis Rosda. 1995. *Kamus Filsafat*. Cet.I. Bandung: Penerbit Remaja Rosdakarya.

Toumey, Christopher P. 1993. "Evolution and Secular Humanism". Dalam *Journal of the American Academy of Religion*.Vol.LXI/2.

Tuft, Anthony Keith. 1979. *The Origins and Development of the Controversy Over "Ru'ya" in Medieval Islam and Its Relation to Contemporary Visual Theory*. Los Angeles: University of California.

Van Ess, Josef. 1992. "The Logical Structure of Islamic Theology". Dalam Issa J.Boullata (*ed.*). *An Anthology of Islamic Studies*. Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project.

Victoria, Neufeld (*ed.*). 1996. *Webster's New World College Dictionary*. USA: Macmillan, Inc.

Watt, William Montgomery. 1990. *Early Islam: Collected Eassys*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

________. 1992. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

________. 1990. *Early Islam: Collected Articles*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wensinck, A.J. 1979. *The MuslimCreed: Its Genesis and Historical Development*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.

Yusuf Karam. t.t. *Al-'Aql wa al-Wujud*. Cet.III. Cairo: Dar al-Ma'arif.

Ziyadah,Ma'in (*ed.*). 1986. *al-Mawsu'ah al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah*. Cet.I.Vol.II. Cairo: Ma'had al-Inma' al-'Arabi.

Zuhdi Jarullah. 1974. *Al-Mu'tazilah*. Beirut: Al-Ahliyyah li an-Nasyr wa at-Tawzi.



# INDEKS

## A

## B



## C



## D



## E



## F



## G

## H



## I



## J







## K



## L



## M



## N

## O



## P



## Q



## R



## S



## T









## U



## V



## W



## Y



## Z

# Biodata Penulis

**Wardani, M.Ag,** lahir di Tembok Bahalang, Kalimantan Selatan pada tanggal 11 April 1973 dari orang tua Anwar dan Airmas. Pendidikannya dimulai dari Sekolah Dasar Negeri di Tembok Bahalang, Batang Alai Selatan, Hulu Sungai (1980-1986), kemudian MTsN di Barabai (1986-1989), dan MAPK (sekarang MAKN) di Martapura (1990-1993). Kemudian menempuh pendidikan jenjang S-1 di Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir-Hadits IAIN Antasari Banjarmasin (1994-1998) dan menjadi wisudawan terbaik I pada wisuda sarjana XXVII dan Dies Natalis XXXIV IAIN Antasari Banjarmasin. Sedangkan jenjang Magister (S-2) ia tempuh di Yogyakarta, Program Studi Agama dan Filsafat, Konsentrasi Filsafat Islam (1999-2001).

Aktivitasnya sekarang ini adalah sebagai dosen luar biasa pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin pada mata kuliah Metodologi Studi Islam, Madzahib at-Tafsir III, dan Sejarah Peradaban Islam, di samping juga sebagai staf pada perpustakaan Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin.

Beberapa karya ilmiah yang telah diselesaikan antara lain: "Konsep Masyarakat Ideal dalam Al-Qur'an" (*skripsi* S-1), "Kalam Antroposentris: Proyeksi Kalam Masa Depan", artikel, *Banjarmasin Post*, dan "Mistisisme dalam *Ittihad* dan *Wahdat al-Wujud*", artikel, *Dinamika Berita*.